مفهوم الدين وقضية وجود الشر عند "وليم جيمس"(*)

علي حسين قاسم
مدرس فلسفة الدين
كلية الآداب- جامعة سوهاج

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى محاولة فهم الدين من خلال براجماتية "وليم جيمس" التي عالج من خلالها عددًا من المشكلات التي تدور في إطار فلسفة الدين. من بين هذه المشكلات نجد التجريبية الدينية ومظاهرها وفرضية وجود إله. كذلك دفاع جيمس عن حق الإنسان في الاعتقاد في الأمور التي يتعذر عليه إثباتها بواسطة العقل. كما عالج وليم جيمس مشكلة الشر الأخلاقي معالجة عملية؛ أى بقدرة الفرد على مواجهة الأفعال والحوادث وتحويلها إلى خير أو منفعة.

الكلمات المفتاحية

الديانة الشخصية – إرادة الاعتقاد – التجربة الدينية– التصوف– الله – الشر.

.***Abstract:***

This study is an attempt to understand religion through William James' pragmatism, in which he examined number of problems within the context of philosophy of religion. Among these problems we find religious experience, its aspects and the hypothesis of the existence of God. The study focuses also on James's argument to defend human right to believe in things

---

(*)مفهوم الدين وقضية وجود الشر عند "وليم جيمس"، المجلد التاسع٢٠٢٠، الأعداد (٣١ ، ٣٢ ،٣٣ ، ٣٤).

that cannot be proved by reason. William James dealt with the problem of moral evil in a practical way depending on the motive of the individual person to confront acts and accidents and turn them into good or benefit.

Key Words: The personal religion – the will to believe- religious experience – mysticism – God- Evil.

مقدمة:

لم يكن من اليسير على الفلاسفة الوضعيين تناول موضوع الدين بمنأى عن الواقع المعيش والثقافة المحيطة بهم والعقل الجمعي ومعتقداته، فضلاً عن الفلاسفة السابقين عليهم والمعاصرين لهم الذين استفاضوا في الحديث عن الدين وخصصوا له جانبًا كبيرًا في فلسفاتهم. ولم يكن الفيلسوف البراجماتي "وليم جيمس" William James (١٨٤٢-١٩١٠) مختلفًا عن الفلاسفة الوضعيين الذين تناولوا الدين بنظرة حسية ترتكن إلى التجربة والمعايشة، والمنطق العملي في نقد الأفكار وتقويمها، وقضية الخير والشر، والمصدر الأخلاقي لسلوك الإنسان، بل كان أقرب لفلاسفة ما بعد الحداثة Post Modernism الذين يتحدثون انطلاقاً من أحاسيسهم، وقناعاتهم الشخصية متحررين إلى حدٍ كبير من سلطة المجتمع، والفكر الموروث، والعقل الجمعي، والتصورات المتعالية، والأحكام غير المبررة التي يطلقها المثاليون عن صفات الإله، ووجوده، وطبيعته. فضلاً عن استناده على التجربة الشعورية النفسية في حديثه عن التجربة الدينية Experience Religious الروحية وعلم الأديان، والتصوف والإيمان والإلحاد والأخلاق ووجود الشر.

هناك نقطة مهمة ينبغي التأكيد عليها هي أن محاولتنا لدراسة مفهوم الدين، ومسألة وجود الشر من خلال فلسفة الدين عند "جيمس" لم تكن سهلة أو ميسورة؛ ويرجع ذلك إلى أمرين: أولهما: أنه مر بأطوار نفسية وعقلية متباينة انعكست بدورها على فلسفة الدين عنده، فقد انتقل من الإيمان بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية البروتستانتية إلى اللاإدرية والارتيابية ثم العقلانية العملية بتأثير من "كانط" Kant (١٧٢٤- ١٨٠٤) بالإضافة إلى انضمامه إلى العديد من الجمعيات النفسية والروحية ولا سيما الروحية الحديثة

spiritualism، وحجرة تحضير الأرواح والتنويم المغناطيسي، والحديث عن الكائنات اللامرئية، والاتصال بالعالم الروحي الخارجي والجمعيات "الثيوصوفية" Theosophy التي نظرت للإله على أنَّه مهندس للكون، ومبدعه بمنحى عقلي بعيد تمامًا عن التصور اللاهوتي المقدس، وبمنحى عملي يجعل التدين سبيلاً لتدعيم الأخلاق والاستقرار النفسي، وتحقيق السعادة للأفراد بمنأى عن الغيبيات، والميتافيزيقا التي تفتقر إلى الدليل، والبرهان الحسي والعقلي. أما الطور الأخير فكان فيه أقرب للوضعيين القائلين بالدين الطبيعي الذي لا يفرق بين العالم والإله، فالإله حال في الطبيعة، والطبيعة محايثة للإله الذي لا يتعدى أن يكون فكرة إيجابية تعين العقل الإنساني لحياة أفضل، وسلوك أكثر خيرية واستقامة.

أما السبب الثاني: فيتمثل في إهماله بناء نسق لفلسفة الدين في كتاباته، إذ كان الهدف الأساسي من طرح موضوع التجربة الدينية، والتجربة الصوفية، والإيمان، والإلحاد مجرد معالجة إحدى المشكلات المعوقة لتطبيق نزعته البراجماتية من جهة، وتبرئة البراجماتيين من تهمة الإلحاد التي ألصقت بهم من جهة أخرى.

سوف نحاول من خلال صفحات هذه الدراسة تبيان ما تقدم، مع شرح آراء "جيمس" وتحليلها، متتبعين مراحل تطورها حيال فلسفة الدين، متخذين من منحى الحوار سبيلاً إلى ذلك، فبادرنا بطرح التساؤلات ثم حاولنا الإجابة عنها من نصوص فلسفة "جيمس" وما كتب عنه من دراسات سابقة، وكذا آراء معاصريه من الفلاسفة الذين تساجلوا معه، وتناولوا فلسفته بالنقد.

يسعي هذا البحث إلى الإجابة عن عدة تساؤلات أهمها:

- ما الدين عند "جيمس"، وما الحلول التي قدمها للخروج من مأزق التعريفات المتعددة؟
- هل ظلت آراء "جيمس" حول الدين وطبيعته ثابتة في فكره أم أن هذه الآراء قد شابها التغيير وفقًا لنظرته العملية للدين من ناحية، ومتغيرات عصره، وما تم إنجازه من تقدم علمي من ناحية أخرى؟
- ما التجربة الدينية عند "جيمس"، وما أهم مظاهرها؟

- ما أهم المراحل والتحولات التي مر بها مفهوم الإله في فلسفة الدين عند "جـيمس"؟ وهل شغل نفسه بمناقشة صـفات الله الفاعلـة مثـل خلقـه للعـالم ومشـيئته المطلقـة، وغيرها، وهل دلل على وجوده؟
- هل انعكس فهم "جيمس" للألوهية على مشكلة الشر؟ وما العلاقـة بـين وجـود الله ومشكلة الشر؟ وما الخلاص البراجماتي للتغلب على هذه المشكلة؟

سوف نعالج الإجابة عن هذه التساؤلات بالإضافة إلى تساؤلات أخرى موجـودة في البحث؛ وذلك من خلال تناولنا للقضايا التي تم طرحها.

أما عن المنهج المتبع في الدراسة فسوف نعول عـلى المـنهج الوصـفي والتحلـيلي في العرض، والمنهج النقدي والمقارن في المعالجة.

على ذلك فقد قمنا بتقسيم البحث إلى أربعة مقالات متصلة على النحو التالي:

١- النظرة العملية لمفهوم الدين.

٢- الدين والتجربة الروحية.

٣- الاعتقاد بالدين والإيمان بالإله:

أ- المرحلة الأولى من الشك إلى الإلحاد النيتشوي.

ب- من الإلحاد إلى فرض فكرة وجود إله من بين آلهة متعددة.

ج- مرحلة الإيمان العملي والاعتراف بفرضية وجود إله.

٤- الإله الخير ووجود الشر.

١- النظرة العملية للدين:

إن المتأمل لفلسفة الدين عند "جيمس" يلاحظ أمرين: أولهما: أنهـا فلسـفة قائمـة على الافتراضات من بدايتها إلى نهايتها، وأن هذه الافتراضات نبعت من إرادة الاعتقـاد، فالإيمان أو الاعتقاد افتراض قد يفيد صاحبه، وقد لا يفيده وهكذا الحال بالنسـبة لمفهـوم الله هو افتراض شكل جوهر الأديان.

ثانيهما: أن لدى "جيمس" كثير من الأفكار والمفاهيم أو المصطلحات المبهمة التي

تتسم بعدم الدقة، إذ أنه لم يفرق بين مفاهيم كثيرة وجعلها مترادفة، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر عدم تفرقته بين الإيمان والاعتقاد في فهم الدين، ولا بين الصدق والمنفعة، ولا بين الإرادة والرغبة، ولا بين الأديان السماوية، ولم يفرق بين الدين والتصوف، ثم وجدناه يعود ليحل علم الأديان Science of religions محل التصوف، ولم يكتف بذلك فحسب بل يعود تارة أخرى ليرى أن الدين يقوم أساسًا على التصوف وليس العكس، كذلك لم يفرق بين الألوهية والروحانية، فالإله عنده مرادف لقوة خفية افتراضية، فلم يفرق بين الله والروح، ولا بين المشيئة الإلهية وحرية الإرادة.

ومن ثم قد لا نبالغ منذ البداية إذا قلنا أن لديه تعددية، وخلطًا في المعاني، وغموضًا في مفاهيم الدين والألوهية، ويرجع ذلك إلى مصادرته كل هذه المفاهيم لصالح النسق الرئيس عنده ألا وهو النسق العملي البراجماتي.

انعكس ذلك على فهمه للدين، فرأى أن كلمة دين في استعمالها العادي هي كلمة مبهمة؛ لأن الدراسة الاستقرائية لتاريخ الأديان تظهر أن العباقرة أو الأنبياء كانوا يقومون بجذب أتباع أو تلاميذ، ويؤسسون جماعات من المتعاطفين معهم، وعندما يشتد عود هذه الجماعات على نحو كاف تقوم بتنظيم نفسها لتصبح مؤسسات دينية بطموحات متجسدة خاصة بهم، ومن ثم فإننا عندما نسمع كلمة دين في الغرب في عصرنا فإننا نعتقد بصورة حتمية أنها تشير إلى الكنيسة، وأن كلمة كنيسة عند بعض الأشخاص تشير إلى كثير من النفاق، والاستبداد، والدناءة، والعناد، ومواصلة الخرافات في مجملها بطريقة مجهولة، ويمجدون ذلك في أقوالهم، ويقومون بإسقاط ذلك على الدين، وحتى عندما ننتمي إلى كنائس، فإن هذا لا يعفي الكنائس الأخرى من إدانتنا لها بوجه عام(1).

إذا نظرنا إلى مفهوم الدين عند "جيمس" نجد أنه يقرر منذ البداية، ومن أولى سطور كتابه "أنواع التجربة الدينية" The Varieties of Religious Experience أنه عندما يبحث في الدين فإنه لا يبحث من منطق لاهوتي، أو عقدي أو أنثروبولوجي؛ حيث قال: "إنني لست لاهوتيًّا، ولا رجل دين كي أبحث في تاريخ الأديان، ولا أنثروبولوجي، وإنما أبحث من منطلق تخصصي في علم النفس؛ ومن ثم فإن الاتجاهات الدينية للإنسان يجب أن تكون –على الأقل– مثيرة لاهتماماتي شأنها في ذلك شأن أية حقائق تتعلق بالطبع العقلي للإنسان"(2)، ومن ثم فليس هناك تعريف واحد للدين، وإنما هناك تعريفات

متعددة تختلف باختلاف رؤى أصحابها واتجاهاتهم.

إن الإنسان من وجهة نظر "جيمس" لا يمكنه أن يعيش أو يفكر من غير أن يكون له عقيدة معينة، والعقيدة هي كلمة مرادفة لفرض مساعد، ومسهل لمهمة العمل، وليس هناك فرق بين فرض وآخر إلا أن أحدهما قد يكون ممكن الإبطال في دقائق معدودة، في حين أن بعضًا آخر منها يبقى متحديًا كل العصور والأزمان(٣). ولعله يقصد بالفروض التي تتحدى الزمان الفروض التي تمخضت عنها نظريات علمية أسهمت في التقدم الإنساني.

أيقن "جيمس" أن مجال الدين واسع، ومن المستحيل أن يتظاهر بالإحاطة به، وأكد على أنه من الحماقة وضع تعريف محدد لماهية الدين، ثم المضي قدمًا في الدفاع عن هذا التعريف ضد كل التعريفات الموجودة، ولكن هذا الأمر لم يمنعه من إبداء وجهة نظره الخاصة فيما يتضمنه الدين من معانٍ متعددة، ومن ثم فقد آمن "جيمس" بما أسماه الديانة الشخصية The Personal Religion وأعرض عن الديانات السماوية ولاهوتها، وأطلق على الديانة الشخصية اسم الضمير أو الأخلاق، ووسمها بالنقاء، والبساطة، مؤكدًا على أنها سوف تثبت ذاتها بصورة أساسية أفضل من اللاهوت أو الكنيسة؛ لأن الكنائس تم تأسيسها –من وجهة نظره– على أساس التقليد السلبي، وادعاء جل مؤسسي الكنائس بأنهم يدينون بتقواهم الأصلية إلى حقيقة اتصالهم الشخصي المباشر مع الرب، فهؤلاء المؤسسين العمالقة ليسوا أمثال "المسيح" و"بوذا" و"محمد" فحسب؛ بل إن مؤسسي كل الطوائف المسيحية تنطبق عليهم الحالة نفسها؛ ومن هنا فالديانة الشخصية تستوجب أن يكون العنصر الأساسي حتى بالنسبة لأولئك الذين يجلونها بصورة غير كاملة(٤).

اعتقد "جيمس" أنه من خلال هذه الديانة يمكنه الاعتقاد بالإله استنادًا على الإرادة والشعور، ولقد تأثر به في ذلك فيما بعد الفيلسوف الألماني "ادموند هوسرل" E. Husserl (١٨٥٩ – ١٩٣٨) في تحليلاته الفينومينولوجية، ومن ثم فقد رأى "جيمس" أنه ليس هناك موضوعية في الدين، وأسسه مثل القضايا الإيمانية التي تستند أساسًا على النتائج العملية في حياة صاحبها، ويترتب على ذلك أن يتصور الإنسان الإله كيف شاء وفقًا لقناعاته.

انطلاقًا من إيمان "جيمس" بالديانة الشخصية قد عرف الدين بأنه يعني المشاعر، والأفعال وخبرات الأفراد، وتجاربهم في العزلة، بقدر فهمهم لأنفسهم عندما يشاركون في علاقة مع ما يعتبرونه إلهيًّا، وهذه العلاقة ربما تكون أخلاقية أو طبيعية أو طقوسية[٥]، مسايرًا في ذلك الصوفية أولئك الذين يعتبرون الدين مفهومًا وجدانيًّا فرديًّا شخصيًّا عرفانيًّا.

يتفق "ألفرد نورث وايتهيد" A. N. Whitehead (١٨٦١- ١٩٤٧) في هذه النقطة مع "جيمس"؛ حيث تأثر به فأكد على أن الدين هو ما يفعله الفرد في عزلته وتفرده، وهذه الفكرة (العزلة الفردية) هي أساسية في الدين العقلي العملي[٦].

إن هذا الموقف الديني يتسم عند "جيمس" بالعجز والتضحية في آن واحد ويجد الفرد نفسه مدفوعًا إلى اتخاذه نحو ما يدرك أنه الإلهي[٧].

إذا توقفنا عند تحليل هذا التعريف نجد أن هناك ملاحظات كثيرة جدًّا حوله:

أولها: أن هذا التعريف يتعارض مع منهج "جيمس" في التجريبية الراديكالية Radical Empiricismأعني أنه ليس هناك توافق أو انسجام من الناحية المنطقية بين هذا التعريف ومنهجه؛ لأن كل ما هو بمنأى عن التجربة في رأيه يدخل في عداد الأمور الوهمية، لكن من الممكن أن نلتمس له العذر؛ فقد صاغ موقفًا من خلال كتابه البراجماتية ذهب فيه إلى أنه من الممكن للإنسان أن يضحي بالتجريبية الراديكالية دون أن تنتقص براجماتيته، ومن الممكن أيضًا أن يكون هذا العذر غير مقبول لأنه ربط في كتابه "عالم متعدد" Pluralistic universe بين الدين والتجريبية من ناحية، وبين الله والإنسان من ناحية ثانية، ورأى أن شعور الإنسان بالإله لا يجعله في عزلة من ناحية ثالثة.

ثانيها: أن هذا التعريف أقرب ما يكون إلى علم النفس الديني منه إلى الفلسفة، رغم تأثره بالفيلسوف الألماني "فردريك شلايرماخر" F.D.E Schleiermacher (١٧٦٨- ١٨٣٤).

ثالثها: أن هذا التعريف يغلب عليه الجانب الصوفي عندما يقول "جيمس" "مع ما يعتبره الإنسان إلهياً"؛ لأن الصوفية يذكرون أشياء غريبة في تجلياتهم الصوفية، ويعتبرونها إلهية ويذيعون بأنهم قد عرفوا الله، وعاينوا وجهه معاينة حسية، ويزعمون أن مثل هذه

الأمور تأتيهم عن طريق الحدس Intuition.

رابعها: أن هذا التعريف يعتمد على الحياة الدينية للأفراد المتدينين فحسب، وممارساتهم، ولا ينطبق على ما سواهم.

خامسها: أن هذا التعريف يختزل الدين في مجموعة من العواطف، والمشاعر، والشكوك أو الانفعالات، كما أن "جيمس" نفسه لم يقدم دليلاً كافيًا على هذا الموقف العاطفي للاعتقاد.

بناء علي ذلك طالب "جيمس" بأنه يتعين علينا أن نفسر مصطلح إلهي على نطاق واسع جدًا كما يدل على ذلك، أى شيء يمكن اعتباره إلهيًا سواء كان إلهيًا واقعيًا أو ملموسًا من عدمه، لكن ليس معنى ذلك أن نتعامل مع مصطلح إلهي بمعنى عام أو عائم لأن ذلك يجعل منه مصطلحًا غامضًا إلى حد بعيد؛ لأن "جيمس" على وعي بأن هناك العديد من المعبودات الأسطورية أدت دورًا مهمًا في التاريخ الديني، ولهذه الأرباب صفات مختلفة بما فيه الكفاية(٨).

لكن السؤال المطروح: ما الحل الذي قدمه "جيمس" للخروج من مأزق هذا التعريف؟

قدم "جيمس" مفهومًا آخرا للدين تصور أنه يعبر عن فكره، ويختلف عن المعاني التقليدية للدين، فقال أن الدين هو الإيمان أو الاعتقاد بقوة أو نظام خفي غير مرئي، وأن عاطفتنا الأسمى تكمن في الانسجام أو التناغم، وتواصلنا معه(٩)"ـ ولعله يتفق هنا مع معاصره "برجسون" H. Bergson (١٨٥٩ – ١٩٤١) الذي تأثر به في فلسفته الروحية.

أكد "جيمس" على أن هناك بعض السمات المنطقية النفسية لمثل هذا الموقف من الاعتقاد لا نستطيع فهمها؛ لأن كل المواقف الأخلاقية أو العملية أو العاطفية شأنها في ذلك شأن المواقف الدينية يرجع الفضل فيها إلى موضوعات الشعور الخاصة بنا(١٠).

إذا أردنا أن نحلل هذا التعريف نجد أنه من التعريفات الصعبة للدين وذلك لعدة أمور:

أولاً: أن "جيمس" يعي ما يكتنف هذا التعريف أيضًا من صعوبات بدليل أنه لا

يريد أن يعرض هذا التعريف أو يناقشه[11]، فقد أدرك استحالة تحديد مفهوم جامع مانع للدين ولكنه يخضع بالأحرى للسياق والمناسبة، وخلص "جيمس" إلى أن كلمة دين لا يمكن أن ترمز إلى مبدأ فردي أو ماهية ولكنها بالأحرى تشير إلى اسم جمعي Collective name للعديد من المشاعر الدينية، ومن ثم فإن تعريفه للدين ليس شاملاً أو تفصيليًا[12].

ثانيًا: كان "جيمس" على وعي بأن الأديان تختلف اختلافًا كبيرًا في الجزئيات والتفاصيل؛ الأمر الذي جعله يتحدث عنها في عمومها وأجناسها وأصولها، فقال ما الذي يقصده حين يتحدث عن الافتراضات الدينية، فتساءل إذا كان العلم يتحدث عما هو موجود بالفعل، وتتحدث الأخلاق عما ينبغي أن يكون، فإن الدين في رأى "جيمس" يتحدث عن قضيتين جوهريتين":

أولهما: أن خير الموجودات هي أكثرها أبدية، وأعمقها مدلولاً، وأطولها بقاءً، والذي يطلق عليه على حد قول "تشارلز سيكريتان" C. Secritan "الكائن الكامن الأبدي السرمدي"، والتي يراها "جيمس" عبارة غير مناسبة للتعبير عن القضية الدينية، ولا يمكن البرهنة عليها برهنة علمية، أما ثانيهما فإن الدين يقول: إنه من الخير لنا في حياتنا هذه وفي الحيوات الأخرى أن نؤمن بصدق القضية الأولى[13].

ثالثًا: إن هذا التعريف للدين يتطلب منا أن نتوقف عند معنى الاعتقاد المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالدين والذي يمثل الموضوع المحوري في فكره الديني، بل قد لا نبالغ كثيرًا إذا قلنا أنه لا يخلو مؤلف من مؤلفات "جيمس" من الحديث عن الاعتقاد وإرادته، بل أنه لم يكتف بذلك بل جعل إرادة الاعتقاد عنوانًا رئيسًا لأحد أهم مؤلفاته التي دارت حولها المناقشات الفلسفية واللاهوتية منذ النصف الأول من القرن العشرين حتى عصرنا الحاضر. فماذا يعني "جيمس" بمصطلح الاعتقاد؟

الاعتقاد عند "جيمس" هو الإيمان بشيء يمكن الشك فيه من ناحية نظرية، وبما أن معيار الاعتقاد هو الرغبة في العمل، فإنه يمكن أن يقال أن الاعتقاد هو الاستعداد، والتأهب للعمل في كل الحالات التي ليس لدينا برهان سابق على صحة نتائجها، أنه يشبه تلك الصفة الخلقية التي نسميها شجاعة في المسائل العملية، وكما أن المخاطرة تولد القوة، والحماس في الأعمال الدنيوية، فكذا في المسائل الدينية[14].

من الملاحظ أن "جيمس" لم يفرق بين الإيمان والاعتقاد فجاء الإيمان مرادفًا للاعتقاد، وهو الأمر الذي سبب ارتباكًا لدى قراء "جيمس" الذين ربما فهموا الإيمان بالمعنى اللاهوتي، فهو لا يقصد المعنى اللاهوتي، ذلك لأن تعاليم الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة للإيمان تتمثل في فضيلة قوة عليا، وهبة من الرب، وذلك عندما يسلم المرء أمره لله، ويقبل كلمة الرب بوصفها كلمة موحاة، وهذا يختلف اختلافًا تامًا عن فهم "جيمس" للإيمان بمعنى الاعتقاد الذي قصد به كل درجة من درجات التأكيد متضمنًا إمكانية عليا مؤكدة، واقتناع(١٥)، ومن ثم فقد نظر "جيمس" إلى الإيمان بالمعنى الواسع بوصفه فعلاً رئيسًا ليس للعقل فحسب، ولكن للمسائل الدينية والدنيوية أيضًا، وكذلك بالنسبة للعلم وللفلسفة أيضًا(١٦).

لقد انتقد "هنريك ريدنفيلت" Henrik Rydenfelt "وليم جيمس" فرأى أن حجة إرادة الاعتقاد عند "جيمس" لا تتطلب اختيارًا لأنها بمثابة قرار لحظي خاطف، فإما الشك أو الإيمان، وبالتالي فنحن تجاه موقفين عاطفيين، والقرار العاطفي من وجهة نظر "جيمس" بإمكانه أن يكون القرار الوحيد إذا كان لدى الإنسان الرغبة في الإيمان والعكس صحيح فيما يتعلق بالشك(١٧).

كما انتقد "رانفورد" بامبروج" R. Pambrough "وليم جيمس" فيما يتعلق بإرادة الاعتقاد، فرأى أن هناك فرقًا كبيراً بين الشخص المعتقد ومضمون الاعتقاد، أو بين الذات والموضوع، فالاعتقاد في طبيب أو قائد أو أساس مبنى لا يمكن أن يعطيني بأي حال من الأحوال مبررًا لهذا الإيمان أو الثقة لأن الإيمان في مثل هذه الحالات هو استجابة عقلية(١٨)، ولقد أيده في ذلك كل من "روجر تريج(١٩) R. Trigg و"مارتن وورنر"(٢٠) M. Warner، حيث ذهبا إلى أن الإيمان بالرب يجب أن يتضمن الثقة بأن هناك موجودا لا يمكن للذات أن تصل إليه لأنه يتجاوز نطاق الذات الإنسانية.

ثالثاً: رأى "جيمس" أن العلاقة والارتباط مع هذه القوى الخفية أو العالم الموجود وراء هذا العالم هو الذي يعطي حياتنا قيمة، مؤكدًا على أن العقيدة الدينية عنده ليس لها أي معنى إلا الاعتقاد في وجود نظام خفي روحاني يمكن أن توجد فيه حلول لطلاسم ذلك النظام الطبيعي(٢١)، ويبدو لي أن "جيمس" هنا أقرب ما يكون إلى "برجسون"(٢٢) منه إلى "كانط"؛ فالعالم الذي يتحدث عنه "جيمس" في تعريفه أقرب ما يكون إلى "النومينا"

Noumena أو عالم الشيء في ذاته عند "كانط"، هذا العالم الذي يعتبره "كانط" موجـودًا ولكنه يستحيل علينا معرفته، على الرغم من أن "جيمس" لم يسـتخدم مفهـوم الشيـء في ذاته في حديثه عن الإله، ورفض مفهوم الأنا المطلق(٢٣).

إن العالم غير المنظور من وجهة نظر "جيمس" ليس مثاليًا خالصًـا لأنـه يحـدث في عالمنا آثارًا غير مرغوب فيها، فمن الطبيعي أن نتصوره على أنه حقيقة مطلقة ومـن الحـق كذلك أن نعتقد أن وجودنا مرتبط بوجود ذلك المطلق، وأننـا حـين نعـيش بتـأثيره فإننـا نحقق أسمى مصير لنا(٢٤).

وفقًا لبراجماتية "جيمس" الدينية فإن الدين يقدم نفسه على أنه أمـر عظـيم الشـأن لأنه افترض أننا سنجني من وراء اتباعـه خـيرًا كثـيرًا نحتـاج إليـه في حياتنـا، وسنخسرـ بالإعراض عنه ذلك الخير الحيوي، ويقدم الدين نفسه على أنه خيار ملـزم ضروري؛ لأن الخير الحيوي مرتبط به ومتوقف عليه، فلا يمكننا أن نتخلص من المشكلة ببقائنا في حالـة شك وتردد مرتقبين اليوم الذي تأتي فيـه أدلـة أكثـر وضـوحًا وأقـوى إلزامًـا(٢٥)، ويـرى "جيمس" أنه إذا كان الدين يمثل أحـد أوجـه الحقيقـة مـع أنـه لا يحـوي بـراهين كافيـة لصدقه، فإنني لا أرغب في جحدها، ومن ثم فإن التسليم بصحة هذه الحقيقة أفضل بكثير من الشك فيها(٢٦).

استند "جيمس" في بحثه عن الدين إلى فرض أساس هو أن العقل لـيس الوسـيلة الوحيدة لإقرار العقيدة الدينية، وإنما وسيلة ذلـك هـي الغريـزة والوجـدان، وأن العقـل وظيفته فقط تنظيم العقيدة أو تنسيقها أو التعرض لها ونقـدها وتقويمهـا(٢٧)؛ لأن الإيـمان يستخدم منطقا يختلف كلية عن منطق العقل، فالعقل يدعي اليقين والحسم في استنتاجاته، أما الإيمان فيكون مريحًا مقنعًا إذا بدأ اتجاهه مرجحًا وعمليًا(٢٨). وهو يتفق في ذلك تمامًا مع كل من "كانط" و"برجسون".

السؤال المطروح هنا: هل ظلت آراء "جيمس" حول الدين وطبيعته ثابتة في فكره أم أن هذه الآراء قد تغيرت وفقًا لمتغيرات العصر الحديث وما حققه من تقدم علمي؟

إن المتأمل لآراء "جيمس" حول طبيعة الدين يجد أنها قد خضـعت لتغـير كبـير في سنواته اللاحقة؛ حيث انتقل من دفاع ضيق نسبي بالنسبة لمفهوم الإيمان إلى دفاع قوي عن

التعددية الدينية، وعن البنية الأساسية لنظريته الأخلاقية، فاستطاع أن يطور نتائج نظرية أخلاقية مترابطة منطقيًّا تبرهن على النزعة الإنسانية المتعلقة بالمفاهيم والنظريات الأخلاقية، ولا تستبعد الجانب الروحي للدين المتمثل في وجود إله أو أي نظام أخلاقي مثالي، إلا أنه يرفض الاعتقاد أن مثل هذه الكائنات ضرورية من أجل توفير أساس للأخلاق(٢٩). ولعله يذكرنا في هذه النقطة "بكانط" الذي رفض أن يؤسس الأخلاق على الدين وأسس الدين على الأخلاق.

من ثم أكد "جيمس" على أننا في عصرنا الحاضر مضطرون لتغيير موقفنا من الوصف إلى التقييم؛ أي أننا مضطرون للتساؤل عن النتائج التي نحن بصددها، وهل يمكن أن تساعدنا في الحكم على القيمة المطلقة للدين التي نلحقها بالحياة الإنسانية. يقول "جيمس" "هل لي أن أحاكي "كانط" ويتعين علي القول بأن نقد القداسة الخالصة يجب أن تكون مذهبنا"(٣٠). أي على غرار قول "كانط" بنقد العقل الخالص.

على هذا الأساس ذهب "جيمس" إلى أن مهمة العقل هي تخليص الدين من كل ما هو فاسد؛ وذلك من أجل السير الصحيح تجاه الحرية(٣١). واعتقد أن إيمان الناس في العصر الحديث بالأديان المنزلة بدأ يزول تدريجيًا، إن لم يكن قد زال نهائيًّا لعدة أسباب، لعل من أهمها أن هذه الأديان تقوم على التخويف والتهديد، والعقاب والرهبة، ومنها فرض العبادات والاعتقاد بأنها أساسية، وهي التي تميز الإيمان من الكفر مع أنها ظواهر سطحية في نظر الكثيرين اليوم بسبب نهضة العلم والنقد الفلسفي: فقد أظهر العلم أن الإنسان واضع القوانين، ولم يتلقَّها من الله، وأن القوانين خاضعة للتغيير، والتعديل وليست خالدة، ويستشهد "بدارون" Charles Darwin (١٨٠٩ – ١٨٨٢) الذي رأى أن فكرة العناية الإلهية والتدبير خرافة، وأن النظام الغائي غير موجود؛ إذ إن فكرة النظام تفسير إنساني مصطنع، كل ذلك قلل من شأن السلطة الإلهية. أما النقد الفلسفي فيكمن في الاختلاف في النتائج بين التعددية والمطلق، ورؤية أتباع كل فريق للعالم(٣٢).

من الملاحظ أن "وليم جيمس" متأثر هنا بنظرية التطور وما تمخض عنها من نظريات كالنظرية الأنثروبولوجية التي يعد من روادها "سبنسر" H. Spencer (١٨٢٠– ١٩٠٣) و"تايلور" E. B. Tylor(١٨٣٢– ١٩١٧) و"أميل دور كايم" E. Durkheim (١٨٥٨ – ١٩١٧) على الرغم من انتقاده لهذه النظرية في إرادة الاعتقاد ورآها مجرد عقيدة

ميتافيزيقية واتجاهًا وجدانيًا وحالة خاصة من حالات الشعور، ورآها أسلوبًا جبريًّا وليست نظامًا تفكيريًّا، وأكد على أن التاريخ يكذب فلسفة "سبنسر" في التطور الاجتماعي والعقلي(٣٣).

لعل الفضل يرجع إلى "بيرس" C. S. Pierce (١٨٣٩-١٩١٤) في تحرر "جيمس" لفترة من "هربرت سبنسر" كما أنه كان عاملاً مهمًّا في تطويره فلسفة الدين(٣٤). ثم عاد "جيمس" في كتابه "أنواع الخبرة الدينية" إلى نظرية التطور بصفة عامة وقال إن كل ظاهرة دينية لها تاريخها وجذورها المستمدة من الأسلاف الطبيعيين(٣٥) ، ثم عاد إلى "سبنسر" بصفة خاصة في كتابه "بعض مشكلات الفلسفة" Some Problems of Philosophy مستشهدًا بما قاله عن أصل العالم الذي لا يخرج في رأيه عن ثلاثة احتمالات: إما أن يكون أزليًا أو خلق ذاته بذاته أو خلقه قوة خارجية(٣٦)، وإذا رجعنا إلى ما يقصده "جيمس" بالظواهر السطحية نجد أنه يعني بها الطقوس الشكلية، والعبادات القطعية المبالغ فيها، فمثل هذه الأمور لا تعبر عن ماهية الدين بقدر ما يتم التعبير عنه من خلال الديانة الشخصية الباطنة.

إن براجماتية "جيمس" الدينية ضد الوثوقية التعسفية، واليقينية الجازمة وضد ادعاء النهائية في الحقيقة بإغلاق باب البحث والاجتهاد استنادا إلى مبدأ العلة الغائية(٣٧)، ومن ثم فهي ضد أي لاهوت استبدادي أو قطعي.

لم يكن "جيمس" مشايعًا لأية كنيسة أو مذهب أو ملة أو عقيدة إذ كان يشعر بالتناقض بين الطبيعة والكنيسة، واقتصر على التقبل الفكري لما اعتبره جوهر كل الأديان وهو الإله، فقد سئل عما إذا كان الإنجيل منزلاً فأجاب بالنفي القاطع، مؤكدًا على أنه كتاب بشري أي من صنع البشر، ولا يمكن للعقل أن يسلم بما فيه من عقائد بإرجاعها إلى مصدر إلهي(٣٨).

يؤكد "جيمس" على أن ما يسمى في عصرنا بالنقد الأعلى Higher Criticism أو النقد الشامل للكتاب المقدس يعد النهج الأوضح للكتاب المقدس من وجهة نظر وجودية، وذلك بسبب الأمور الكثيرة التي أهملتها الكنيسة الأولى تحت الظروف الخاصة بواضعي أسفار الكتاب المقدس، وإسهاماتهم المختلفة، وإلى غير ذلك من الأسئلة

الواضحة عن الحقائق التاريخية، ويخلص "جيمس" إلى أنه من المحتمل أن يكون الكتاب المقدس الموجود في أيدينا يتسم بالغموض والاضطراب، لكن إذا ما تجاوزنا عن ذلك فسوف يصبح الكتاب المقدس مجرد سجل من التجارب الداخلية لأشخاص عظماء ملهمين يتصارعون مع أزمات مصائرهم ويكون الحكم عليه أكثر توافقًا(٣٩)، ولعله متأثر هنا بشلايرماخر ومنهجه في التأويل الذي أطلق عليه النقد الأعلى أو النقد التنبؤي(٤٠).

علي هذا الأساس سعى "جيمس" في كتابه "أنواع التجربة الدينية" إلى تأسيس ما أطلق عليه علم الأديان ويعني به دراسة واقعية للممارسات الدينية عبر العصور، ومن ثم يمكنه الإجابة عن احتياجات الواقع الحقيقية بيد أنه لا يمكن لهذا العلم أن يحل محل التجارب الدينية في ذاتها أو أن يقوم بنقضها، فعلم الدين هو العلم الذي يحاول فهم كل شيء يتعلق بعناصره، ومقاصد الأديان بغض النظر عما يحويه من غيبيات، ويتخلى عن الميتافيزيقا لصالح النقد والاستقراء، فالواقع هو ميدان الدراسة الأوحد الذي يستبعد التصورات الدينية المختلف عليها ويبقى على ما هو مشترك وأساس من المعتقدات الدينية، بالإضافة إلى المعارف المعقولة، ومن ثم فهو يختلف في جوهره عن جوهر الأديان الحية(٤١)، وهذا يعني أن علم الأديان عند "جيمس" ليس علمًا بالمعنى الدقيق للكلمة لأنه ليس له أسس يعتمد عليها أو منهج يرتكن إليه، وإنما الواقع العملي المعاش والتجربة الدينية هما جوهر موضوع علم الأديان.

الإيمان عنده موقف عملي لا موقف قطعي وهو من الحقوق الثابتة النابعة من ذهننا؛ وبالتالي يتعين علينا أن نقف موقفًا متسامحًا مع ألوان الإيمان الأخرى مع البحث عما هو أشدها احتمالاً ومع الوعي الكامل بالمسئوليات والمخاطر(٤٢).

نخلص من ذلك إلى أن "جيمس" لم يكن وضعيًّا جاحدًا للدين كمعتقد بل نجده يضع الدين في دائرة الافتراض الذي يمكن الاستفادة منه متخذًا من منطق المقابلة بين الإيمان والإلحاد سبيلاً للإيمان بوجوده دون أن يكون مؤسسًا للأخلاق أو السلوك، وأعتقد أنه كان متأرجحًا في تعريفه للدين وصلاحيته لمعالجة سلوك الإنسان، والواقع المعيش بين تصور "كانط وبرجسون"، فهو يعترف بالدين عن طريق التصوف والحدس والذوق والاعتقاد الفردي الحدسي، وهو في الوقت نفسه يرفض التسليم بما فيه من غيبيات، وتناقضات عند مقابلة الأديان ببعضها، ومن أجل ذلك كله عرض ما أطلق

عليه علم الأديان ليستخلص من الأديان أوجه الاتفاق بعضها مع بعض من جهة، ومع العقل العملي من جهة ثانية، وما ينسجم مع الشعور والوجدان، وعالم الروح من جهة ثالثة.

٢- الدين والتجربة الروحية:

إذا بحثنا عن جذور التجربة الدينية Religious Experience بوصفها نوعًا من المعرفة الوجدانية الحدسية الإشراقية للتأكيد على وجود المقدس في العالم نجد أنها وجدت قبل "جيمس" لدى العديد من المتصوفة الذين يعتمدون على منهج الذوق "أي من ذاق عرف"، ووجدت لدى اللاهوتيين الأوائل أمثال يوحنا ذهبي الفم John Chrysostom ٣٤٧-٤٠٧م) والقديس "أمبرواز" Ambrose(٣٣٧- ٣٩٧م) وغيرهما، ووجدت لدى العديد من الفلاسفة منذ عصر آباء الكنيسة عند القديس أوغسطين Augustine (٣٥٤- ٤٣٠) وتجربته الدينية التي صاغها من خلال اعترافاته، ووجدت أيضًا في عصر الإصلاح عند مارتن لوثر M. Luther (١٤٨٣- ١٥٤٦) الذي أكد على أن أساس العقيدة الدينية هو الإيمان مع العمل، ووجدت في العصر الحديث عند كل من "باسكال" B. Pascal (١٦٢٣- ١٦٦٢) الذي ذهب إلى أن الإيمان بالقلب هو أساس الوصول إلى الحقيقة، وعند "شلايرماخر" في تركيزه على الشعور بالاعتماد على المطلق، وعند "كيركيجورد" Kierkegaard (١٨١٣- ١٨٥٥) في المشاعر الإنسانية المرتبطة بتجربة الخوف، واليأس، والقلق الوجودي. ثم امتد هذا المفهوم بعد جيمس ليشمل عددًا كبيرًا من فلاسفة الدين المعاصرين أمثال بول تيليش P. Tillich (١٨٨٦-١٩٦٥)، و"وليم الستون" W. Alston (١٩٢١- ٢٠٠٩)، و"جون هك" J. Hick (١٩٢٢- ٢٠١٢)، و"ألفن بلانتنجا" Alvin Plantinga (١٩٣٢-) و"كيثياندل" Keith Yandell (١٩٣٨-).

إذا نظرنا إلى التجربة الدينية عند "جيمس" نجد أنه قد جمع بين الدين والتصوف في قالب واحد، ولم يميز بينهما، واستندت التجربة الدينية عنده على الشعور، وخصص "جيمس" واحدًا من أكبر كتاباته للحديث عن أصل الدين، ووظيفته، وطبيعة التجربة الدينية تحت مسمى أنواع التجربة الدينية، وإن كان العنوان الأمثل لهذا الكتاب هو أنواع

التجارب الدينية؛ وذلك نظرًا لما قدمه جيمس من نماذج لتجارب دينية لحكماء، وفلاسفة، وقديسين ومتصوفة في صلتهم بما هو إلهي، فهناك تجارب دينية بقدر عدد المتدينين، وما يتناسب مع سماتهم الشخصية، والنفسية، والدينية التي تعتمد على الإرادة الإنسانية، فقد تحدث "جيمس" عن تجارب دينية بوجهة نظر نقدية، ورأى أن بعضًا من هذه التجارب يحمل في طياته تناقضات مثل اتباع "البهاجافادا- جيتا الهندوسية Bahagafada- Gita الذين ينبذون الأفعال الدنيوية في تجربتهم الدينية لكن قلوبهم ما زالت متعلقة بالدنيا، كذلك فإن هناك تناقضا عند القديس "أوغسطين" في قوله :إذا كنت تحب الله من أعماق قلبك فإن هذا الأمر قد يكون باعثًا على الشعور بالأمن والإيمان، وهذا يعني أن الإنسان –في هذه الحالة– ليس بحاجة إلى ممارسة تعبدية "طقوس وعبادات" وهذا الرأى من جانب "أوغسطين" يتشابه مع القول المأثور لـ "راما كريشنا" Rama Krishna "أن القلب لينهمر بالدموع لمجرد ذكر "هاري" Hari، ويشبه أيضًا ما ذهب إليه بوذا Buddha في قوله "أن حب الإله يفضي بصاحبه إلى السلام والنيرفانا Nirvana أي السعادة الأبدية(٤٣).

إن التجربة الدينية كما حددها "جيمس" تتمثل في الحديث مع المحجوب غير المرئي، مع الأصوات، والأرواح، إنها الأحلام، والدعوات المستجابة، وهي التغيرات والتقلبات التي تحدث للقلوب، والتحرر من الخوف والتدفق الباطني للمساعدة، واليقين بوجود مؤازرة في الأوقات الصعبة(٤٤). إنها تحمل بين طياتها السر الديني، هذا السر الذي يتم داخل الإنسان نفسه حين يمسه الضر، يصبح طالبًا العون فيسمع صوتًا يجيبه "كن شجاعًا لقد أنقذك إيمانك" فالنفس الإنسانية منقسمة بالطبع على نفسها وعاجزة، فإذا إطمأنت، وأذا أضيفت إليها قوة لا يمكن أن تستمدها من ذاتها لأن هناك موجودًا أعظم منها يعتقد أنه يساعدها(٤٥). ويتفق "جوزيا رويس Josiah Royce (١٨٧١–١٩١٦) " مع "جيمس" هنا في القول بأن التجربة الفردية الإيمانية بوصفها المصدر الأول، والرئيسي والأساسي، والضروري، والعاطفي، والنفسي في الوقت ذاته، ورأى أن التفسير الذي قدمه يعتمد على ما قاله "جيمس" ويقترب من موقفه كثيرًا"(٤٦).

من هنا فإن التجارب الدينية في نظر "جيمس" ليست مجرد شهادات نقوم بجمعها بل هي أقرب ما تكون إلى إلهامات أو كشوف، ندرس من خلالها كيف تتجلى الحقيقة

الإلهية لأفراد مختلفين، ورأى أن الشعور الديني أو العاطفة الدينية هو ما يكون صميم الدين، فليس العبرة بالطقوس أو الفرائض بل العبرة بالروح والديانة الشخصية الباطنة، فالدين وثيق الصلة بالحياة لأن كل منا يحيا وفقًا لمزاجه الديني(٤٧).

على هذا الأساس أحل "جيمس" الشعور الديني أو العاطفة الدينية محل العقل بالنسبة للتجربة الدينية، فذهب إلى أن كثيرًا من مؤلفي علم النفس الديني، وفلسفات الدين قد حاولوا تحديد العاطفة الدينية فربطوا بينها وبين الشعور بالتبعية من ناحية، والخوف من ناحية ثانية، والشعور باللامتناهي من ناحية ثالثة، ونظر "جيمس" إلى العواطف الدينية بوصفها مجموعة من الأحاسيس الوجدانية وليس عاطفة واحدة فحسب، فهناك الخوف والسعادة والمحبة الدينية التي ما هي إلا انفعال لحب طبيعي يتم توجيهها لموضوع ديني على العكس من الخوف الموجود في صدر الإنسان الذي يحركه مفهوم العقاب الإلهي، وكذلك هناك الرهبة التي نشعر بها وكأننا في غابة في ظلام ليل حالك أو على قمة جبل فتسيطر علينا العلاقة بما هو فائق للطبيعة، فالعواطف الدينية المختلفة تؤدي دورًا مهمًا في حياة المتدينين كما أنها أمور نفسية لها وجودها الذي يميزها عن غيرها من العواطف الحسية الأخرى(٤٨).

تكمن أهمية الشعور الديني الموجود في التجربة الدينية عند "جيمس" في أنه يحقق الانسجام الباطني العميق بالسلام والراحة، والغبطة؛ فهو ينطوي على الإحساس بمشاركة الإنسان مع قدرة فائقة لديها الرغبة في تحقيق أعمال المحبة والتوافق والسلام، فإذا كان بعض العلماء قد توهم أن التجربة العلمية هي كل شيء فإن "جيمس" يقرر أن التجربة الدينية لا تقل أهمية ونفعًا، وشرعية عن التجربة العلمية نفسها، إن لم تكن أكثر منها مباشرة وواقعية وامتدادا وعمقًا(٤٩). ويعول "جيمس" في ذلك على دور المعتقد الديني في تحقيق السعادة التي تعد مطلبًا لصدق المعتقد، فإذا كان المعتقد سببًا في شعور إنسان بالسعادة فإن الشخص غالبًا ما يتبنى هذا المعتقد بصورة تلقائية(٥٠).

يمكننا صياغة ما يرمي إليه "جيمس" في القول بأنه إذا كان المعتقد بوجود الإله، وصدق الدين يحقق للنفس البشرية السلام والسعادة، والمحبة، فإن هذا المعتقد بالضرورة حقيقي وصحيح وفق النسق البراجماتي.

يضيف "جيمس" أنه من الواجب علينا إعادة النظر في التجربة الدينيـة الروحيـة، وتفسيرها بعناية من قبل كل إنسان يطمح في التفكير في فلسـفة ديـن حقيقيـة[٥١]، فمعيـار الحكم على صدق المعتقد هو التجارب الدينية التي تمثل جوهر الدين، ومن ثم نجده يحذر من إخضاع التجارب الدينية الروحية لأسس عقلية أو دراستها دراسة موضوعية[٥٢].

السؤال المطروح الآن: هل يملك كل الناس قدرًا متساويًا من المشاعر أو العواطف في علاقتهم بما هو إلهي؟ وهل يمكن احتقار الشعور الـديني المتمثـل في التجربـة الدينيـة لدى أصحابها؟

إذا نظرنا إلى الشق الأول نجد أن "جيمس" لا ينكر وجود مشاعر متباينة، وأفكار عقيمة، ومعتقدات جافة وفقًا لأولئك الذين يمتلكونها[٥٣]، أي هناك تباين بين الأفـراد في تجاربهم الروحية، فنجد في أقصى اليمين إيمانًا كاملاً، أو إن شئت قل فناء في الروح الأزلي، وفي أقصى اليسار جحودًا تامًّا وإنكارًا كاملاً لوجوده.

أما فيما يتعلق بالشق الثاني فقد رفـض "جـيمس" بشـدة ادعـاءات الماديـة الطبيـة Medical Materialism التي زعمت أن الكثير من المشاعر الصوفية والتأملات الروحية ما هي إلا أعراض لأمراض عقلية[٥٤]. كذلك فقـد حاولـت هـذه النزعـة تحقـير المشـاعر الدينية بردها إلى عوامل وضيعة كالجنس والمرض، فما يعتبره هو نفسًا مريضة لا يشـير إلى المرض، بل إلى التوغل في أعماق الحياة حيث الشر والألم والموت. ومن مـزاعم أصـحاب المادية الطبية أن رؤية القديس "بولس"Saint Paul على طريق دمشق لا قيمة روحية لهـا لأنها نتيجة داء الصرع، لكن جيمس يرد بأنه مهما كان العامل البيولوجي الذي يرافق هذا الشعور أو ذاك، فالحكم على التجربة الدينية غير ممكن إلا مـن حيـث نتائجهـا، فجـوهر الدين في المشـاعر والأفعـال لا في العقائـد النظريـة؛ لأن الجانـب العمـلي واحـد في كـل الأديان[٥٥]، وهكذا فقد وسع "جيمس" من مفهوم التجربة الدينية بمعناها الواسع لتشـير إلى خبرة المقدس داخل السياق الـديني متضـمنًا المشـاعر الدينيـة والـرؤى، والتجـارب الصوفية، فالتجربة الدينية تجربة شخصية بصورة قوية غالبًا ما تحدث في وسط ممارسـات دينية جماعية مثل الصلاة والعبادة والتأمل والترانـيم، وكـذلك في أداء الطقـوس الدينيـة الأخرى، وتتسم هذه التجارب بالتعددية والعالمية[٥٦]. وعلى ذلك فإن التجربة الدينية مـن وجهة نظـر "جـيمس" ليسـت شخصـية فحسـب ولكنهـا تتـأثر بـالظروف الثقافيـة أو

الحضارية التي نشأت فيها(٥٧).

أما مظاهر التجربة الدينية الروحية أو الصوفية فهناك ثلاثة عناصر أساسية موجودة في معظم الكتب المعنية بالدين هي التضحية Sacrifice والاعتراف Confession والصلاة Prayer(٥٨).

تناول "جيمس" مظاهر التجربة الروحية فركز على الصلاة والتصوف بوصفهما أبرز المظاهر الروحية للتصوف، فإذا نظرنا إلى مفهوم الصلاة نجد أنه نظر إليها بالمعنى الواسع على أنها تمثل ماهية الدين أو على حد تعبير اللاهوتي الفرنسي- ساباتييه Sabatier (١٨٥٨ – ١٩٢٨) –الذي تأثر به "جيمس" فهو دائم الاستشهاد به في كتاباته المختلفة– إذ يرى أن الدين علاقة تفاعل بين الشعور والإرادة التي تتخللها روح خفية تكتنفها الأسرار تؤثر على الإنسان، وتشعره بأن مصيره يعتمد بشكل أساسي على هذه الروح، فعن طريق الصلاة نستطيع أن نميز الظاهرة الروحية عن أية ظاهرة أخرى قريبة منها سواء كانت ظاهرة إنسانية أخلاقية أو عاطفية جمالية(٥٩).

بناء على ذلك فقد فهم "جيمس" الصلاة بوصفها تفاعلاً اجتماعيًّا حقيقيًّا بين الموجودات الإنسانية والإله، فالتواصل يتم تحقيقه بواسطة الصلاة؛ أي أن الصلاة ديانة بالفعل، ديانة حقيقية لا يوجد بها كلمات زائفة أو ممارسات عبثية، كما أنها ليست مجرد تكرار لصياغات مقدسة، وإنما الموضوع أعمق من ذلك بكثير؛ لأنها مستمدة من الروح فهي تضع نفسها في علاقة شخصية مع قوة خفية تشعرها بالحضور، وهذا هو السبب الذي يجعلنا نفهم بأن الدين الطبيعي لا يمكن أن نطلق عليه دينًا صحيحًا لأنه يعزل الإنسان عن الصلاة، كما أنه ليس هناك حوار داخلي ولا تفاعل بين الإله والإنسان، ولا عودة للإنسان إلى الإله(٦٠).

يؤكد "جيمس" على خصوصية التجربة الدينية فهي تجربة يشعر فيها الفرد بأنه وحده، يناجي الإله ويتواصل معه ويأنس في حضرته، واستبعد التجربة الدينية الاجتماعية من أنماط الخبرات الدينية التي عرضها، ويعد قيامه بهذا الإجراء مسألة واضحة، فلقد باتت الجوانب الاجتماعية للدين تقليدية، ولم يجد "جيمس" في حياة المجتمعات الدينية أي نوع من التجربة والاستقلال الفكري، ورأى أن جوهر التجربة الروحية الحقة يكمن

في الأصالة والتلقائية، ومن ثم في العزلة التي يراها شرطًا ضروريًّا لاكتشاف ما يحققه الخلاص[٦١].

إذا ما انتقلنا إلى التصوف عند "جيمس" نجد أن التجربة الدينية الشخصية لها جذورها في قلب الحالات الصوفية للشعور، فقد كان "جيمس" على وعي بحياة الصوفية إذ ذهب إلى أن المرحلة الأولى للصوفي تكمن في العزلة، وتطهير القلب من كل ما هو سلبي فيما يتعلق بالإله، أما المرحلة الثانية فهي تتمثل في الحياة التأملية التي تكمن في الصلاة الخاشعة؛ ففي التأملات الإلهية يستطيع القلب الحصول على الاستيعاب الإلهي الذي يمثل المنتهى بالنسبة للصوفي[٦٢]. وإذا انتقلنا إلى التجارب الروحية الصوفية نجد أن "جيمس" قد عرض نماذج عديدة من التجارب الصوفية - يعدها تجارب دينية- عند عدد من اللاهوتيين والمتصوفة الأسبان في القرن السادس عشر، أمثال القديس "أغناطيوس" Saint Ignatius (١٤٩١- ١٥٥٦) الذي رأى أن تصوفه جعله واثقًا من ذاته، والراهبة القديسة "تريزا الإفيلية" Saint Teresa (١٥١٥- ١٥٨٢) وحديثها عن المحبة الإلهية من خلال صلاة الاتحاد التي توقظ الروح. وكذلك القديس "يوحنا الصليب" John of Cross (١٥٤٢- ١٥٩٠) ووصفه لاتحاد المحبة التي تتعرض لها الذات في طريق التأمل المظلم نحو القداسة، كذلك تحدث عن بعض المتصوفة الألمان أمثال "يعقوب بوهمه" J. Boehme (١٥٧٥- ١٦٢٤) والمعلم "اكهارت" Eckhart (١٢٦٠-١٣٢٨)[٦٣]. وتحدث أيضًا عن تصوف "الغزالي" Al-Ghazzali (١٠٥٨- ١١١١) وعلة النشوة الصوفية[٦٤].

يؤكد "جيمس" على أن السمة الأساسية للتجارب الصوفية تستعصي على الفهم؛ فهي تفوق الوصف، كما أن الرضا والقناعة بهذه التجربة لا يمكن التعبير عنه بكلمات معطاة، فالتجربة الصوفية غالبًا ما تكون مرتبطة بما هو فائق للوصف؛ أى أننا ليس لدينا القدرة على الوصف[٦٥]. كما يقول ابن عربي "من ذاق عرف".

على الرغم من اهتمام "جيمس" بالتصوف إلا أنه لم يتردد في بيان عيوبه فرأى أن التصوف ليس وسيلة كاملة لإقرار العقيدة الدينية، كما أن قيمة التصوف النظرية والعملية تكمن في الصوفي دون غيره الذي يعتقد أن معارفه لها سلطة الإلزام عند من يعانون الحالات الصوفية، كما أن الصوفي لا يقيم اعتبارًا للمذهب العقلي وحججه بل قد يسخر

منه. أما الذين لا يعايشون التجربة الصوفية فلا يعتقدون بحقائق صوفية، فما يسميه الصوفي حقائق يسميه غيره خرافة تفتقر إلى الأدلة المنطقية والقناعات العقلية[٦٦].

لكن على الرغم من دفاع "جيمس" عن صحة افتراض التجارب الروحية إلا أنه لم يمارسها بنفسه في طريقه لإثبات وجود الله من عدمه، فقد استطاع أن يفهم مشاعر الناس إذا ما شعروا بالله فعلا من خلال تجاربهم وخبراتهم[٦٧]؛ الأمر الذي يجعلنا نسلم بأن ما كتبه "جيمس" عن التجربة الروحية الصوفية لم يكن سوى تأثير مباشر من "برجسون" من جهة، والجمعيات الروحية من جهة ثانية والمذهب الثيوصوفي من جهة ثالثة.

٣- الاعتقاد بالدين والإيمان بالإله:

إن من يقرأ نصوص "جيمس" حيال مشكلة وجود الله يجد أنها من أعقد المشكلات وأصعبها في فلسفته؛ فهي تستعصي على أذهان كثير من الباحثين؛ نظرًا للخلط واللبس والغموض من جانب "جيمس" تارة، والمتعمد في بعض الأحيان بين التلميح، والتصريح تارة ثانية؛ الأمر الذي يفرض علينا السؤال لماذا كل هذا الكم من التباين والاضطراب وإن شئت قل التحول الفكري من شك وإنكار، فيما يتعلق بهذا المفهوم الذي لازمه في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية، ثم التحول بعد ذلك إلى تناقض آخر حيث افتتانه التعددية- في مقابل الواحدية- التي تفضي به إلى الحرية، ثم القول بإله أعلى متميز عن أمثاله من الأرباب، ثم يصل إلى مرحلة اكتمال فرضية الإله، واتسمت هذه المرحلة بالدفاع.

على ذلك فقد مرت تحولات مفهوم الإله عند "جيمس" بثلاث مراحل:

(أ) المرحلة الأولى: من الشك إلى الإلحاد النيتشوي:

يمكن أن نؤرخ لهذه المرحلة بالفترة من عام ١٨٦٨- حتى بداية عام ١٨٨٢ وتشمل هذه المرحلة خطاباته، ومقالاته المبكرة حيث اتجه "جيمس" في شبابه إلى اللاأدرية Agnosticism مُعلنًا أنه توقف عن صلاته الدينية التقليدية إلى الإله، وأنه لن يتبع أبدًا الصلاة بطريقة كنسية على الرغم من أن تجربته اللاحقة قد أوضحت له الارتباط بها من الناحية العملية، وقد عبر "جيمس" عن هذه المرحلة قائلاً "ما بين العشرينيات، والثلاثينيات من عمري أصبحت تدريجيًا أكثر ميلا، واعتقادًا باللاأدرية مني إلى الإلحاد

الكامل أو الإيمان الساذج، غير أن هذا الوضع لم يدم طويلاً(٦٨) ويعني ذلك أن "جـيمس" لم يلتزم في هذه المرحلة بأي ضرب مـن ضروب التسـليم أو سرعـة التصـديق، أو فـيض الإيمان أو اليقين لأنه كان يعاني من الشكية والارتياب في كـل مـا يعتقـد في وجـوده مـن الأمور الغيبية(٦٩). وقد تأثر "جيمس" خلال هذه المرحلـة بفلسـفة "نيتشـه" Nietzsche (١٨٤٤- ١٩٠٠) وقد صرح بذلك في رسالة بعث بها عام ١٨٦٨ إلى صـديقه "أوليفـر وندل هولمز" Oliver Wendell Holmes (١٨٤١- ١٩٣٥) ذهب فيها إلى أنـه إذا كـان الإله قد مات –على حد تعبير نيتشه، أو كان منعـزلاً تمامًـا عـن عالمنـا- كـما كـان يعتقـد "أرسطو" Aristotle (٣٨٤- ٣٢٢ ق.م) قديما –فبـات مـن الطبيعـي أن أنكـر كـل مـا صاحب إيماني التقليدي بوجود الإله، وكل ما يلحق به مـن الأمـور الغيبيـة ولـو كانـت سعادتنا في ذلك الإنكار، وخيرنا في ذلك الارتياب فيجب علينا التصر-يح بـذلك لإنقـاذ المجتمع من الوهم الذي يعيشونه، وتوضيح لهم أن ما نـدين بـه مـن أخـلاق مـا هـو إلا تصورات إنسانية محضة، وأن ما نعتقد به في عالمنـا مـن غائيـة، ورعايـة إلهيـة مـا هـو إلا أحاسيس ومشاعر تتبدل وتتحول بحسب أحوالنا النفسية، إن كل فـرد هـو إلـه حقيقـي لجنسه يعظم أو يصغر وفقًا لتصوراته الفردية(٧٠).

علي ذلك فإن "جيمس" لم يكن شاعرًا بارتياح في هذا الطور الـلاأدري بحجـة أن العقل الذي يشك في الأمور الغيبية، والموجودات الروحية هو الذي لا يسـتطيع نفـي أو إنكار التصورات والأفكار غير الحسية التي تصادفنا في حياتنا اليومية.

في ضـوء ذلـك فإنـه يصرـح في رسـالة إلى صـديقه "تومـاس ديفيدسـون" T. Davidson (١٨٤٠- ١٩٠٠) بأنه من أكثر الناس رفضًا لتلك التصورات التـي جعلـت من ذلك الإله علة لحركة التاريخ، وأحداثها أو قدرًا لكل ما يصيب الإنسان أو الاسـتناد عليه عندما يعجز العقـل عـن الاسـتدلال أو الاسـتنباط أو التبريـر، كـما أننـي لا أشـعر بالاحتياج إلى فكرة وجود الإله باعتباره الخير المطلق أو مثال الكمال، أو الموجود الأعـلى، فإن مثل هذه التصـورات لا يمكننـي التسـليم بأنهـا فطريـة في الـذهن أو وليـدة تفكـير وتدبر(٧١). وعليه فإن افتراض وجود إله خالق للعالم سوف يظل هكـذا افتراضـا مـا دمنـا عاجزين عن البرهنة على ذلك، أضف إلى ذلك أنه لم يعتقد بأن هناك اختلافًا حقيقيًـا بـين رد أصل العالم إلى قوة مادية أو مخلوق عن طريق إله؛ طالما أن السؤال يتعامل مـع المـاضي

فقط[٧٢].

في هذا الصدد أوضح كل من "ريتشارد رورتي"[٧٣]. R. Rorty (١٩٣١- ٢٠٠٧) "واين برودفوت"[٧٤] Wayne Proudfoot (١٩٣٩-) التشابهات، والاختلافات المتعلقة بالإرادة والاعتقاد بين كل من "جيمس" و"نيتشه"، من خلال سلسلة من المقالات التي نشرها كل منهما في الثمانينيات من القرن التاسع عشر التي تصف الدين على أنه الاعتقاد في نظام أخلاقي خفي مع الاختلاف بينهما، فإذا كان الدين والإله عند "جيمس" هما مجرد فرضين فإن الدين والإله عند "نيتشه" هما مجرد وهم وخداع. وبناءً على خطابات "جيمس" حول "نيتشه" فإننا لا نتفق مع ما ذهبت إليه "فيرا يون" Vera Yuen في أطروحتها التي قارنت فيها بين "جيمس"، و"نيتشه" من ناحية الإرادة والشعور، ورأت أنه لا يوجد نصوص يمكن أن تعطينا دليلاً واضحًا على تأثير متبادل بين "جيمس" و"نيتشه"، فلم يستشهد – في رأيها- أحدهما بالآخر في أعماله المختلفة باستثناء حالة واحدة "لجيمس" استقاها من كتاب ما وراء الخير والشر Beyond God and Evil. كما أنه ليس معروفًا أن يكون "جيمس" قد اضطلع على هذا الكتاب بعمق.

لعل من الغريب في موقف "يون" أنها تعترف بأن "جيمس" في آخر عشر سنوات من حياته، وتحديدًا بعد وفاة "نيتشه" أرسل ثمانية خطابات لأصدقائه ذكر فيها "نيتشه"، وتعد أن هذا الأمر ليس بدليل على تأثره. لكن الأغرب من ذلك والذي لا نجد له عذرًا هو أنها لم تتعرض على الاطلاق في أطروحتها لكتاب "جيمس" أنواع الخبرة الدينية، فهل تجاهلت هذا الكتاب عن عمد الذي استشهد فيه "جيمس" بـ"نيتشه" أربع مرات في مواضع مختلفة من أهمها حديثه عن الكآبة الدينية، والقداسة ووصفه بالمحنك، والمتفوق المضطرب، ورأى أن جنوح أفكاره وضعت الجنس الإنساني في خطر[٧٥].

على الرغم من ذلك أيضًا لم تنف "فيرا يون" أن "جيمس" و"نيتشه" يتفقان في نقدهما للمتعالي الكانطي، وفي تفسيرهما للإرادة بوصفها مكونا معرفيا وعنصرا مؤثرا إذ رفض كلاهما تفسير الإرادة بوصفها موجودًا استاتيكيًا منعزلاً، ولكن بالأحرى عملية تطورية مركبة، أضف إلى ذلك فإن نظرية "نيتشه" في إرادة القوة تتخذ دورًا نفسيًا يتناغم مع تجريبيته الراديكالية[٧٦].

(ب) المرحلة الثانية من الإلحاد إلى فرضية فكرة وجود إله من بين آلهة متعددة:

تمثل هذه المرحلة خطابات "جيمس" لأصدقائه، ومقالاته في الصحف، وكذا كتابه إرادة الاعتقاد تلك التي حاول من خلالها الانتقال من نزعته اللاأدرية الارتيابية إلى فرضية وجود إله دون تسليم كامل أو إيمان ساذج وقد شغلت هذه المرحلة عقدين من الزمان من حياة "جيمس" أي من عام ١٨٨١ حتى عام ١٩٠١ فقد كتب "جيمس" خطابًا لصديقه "ديفيدسون" جاء فيه أن العلة الحقيقية لعدم التسليم بوجود إله يرجع إلى أسباب أخلاقية ومعرفية: تتمثل الأولى في الشك في خيرية العالم وتتمثل الثانية في القطع بأن الله يدبر هذا العالم بمشيئته، وقدراته اللانهائية التي لا مرد لها، وبذلك يصبح الإنسان في ظل ذلك المعتقد بلا عقل ولا إرادة ولا وجود بمنأى عن ذلك الافتراض الذي لم نتأكد من وجوده على أرض الواقع(٧٧).

لقد دعم هذا الرأى في كتابه إرادة الاعتقاد فذهب إلى أنه ينبغي لنا كفلاسفة من أجل إيجاد باعث أخلاقي أن نفترض وجود إله خير يرشدنا إلى ما فيه السعادة وينقذنا من عذابات الشك، والارتياب والإلحاد غير أننا مع الأسف لا نستطيع البرهنة على وجود ذلك الإله أو الاقتناع بأن وجوده المفترض سوف يحقق لنا السعادة(٧٨). ومع ذلك فإننا مضطرون للاعتراف بصحة هذا الافتراض، فالعقل الجمعي لا يقتنع بأن هناك حقيقة أو خيرية للعالم بدون ذلك الافتراض.

من ثم راح "جيمس" يدافع عن مشروعية الاعتقاد الناشئ عن مشيئة إنسانية، واختيار، فرأى أن هناك فروضًا متنوعة عقلية حية أو ميتة، وفروضًا اضطرارية أو ممكنة التجنب، وفروضًا مهمة أو غير مهمة من ناحية القدرة، وركز "جيمس" على الفروض الحية، ورأى أن الفرض الحي هو كل فرض يبدو ممكنا الحصول عليه(٧٩).

اعتبر "جيمس" الدين اختيارًا حقيقيًّا، وفرضًا حيًّا بالنسبة لبعض الناس عندما يواجهون اختيارًا حقيقيًّا(٨٠). على ذلك طالب "جيمس" الناس جميعًا بتبني فرضين يراهما صحيحين ألا وهما القول بخيرية العالم، ووجود الإله: فعندما نكون نظريات حول العالم، ويجادل بعضنا فيها بعضًا، فإننا نفعل ذلك لندرك الأشياء إدراكًا يسبب لنا رضا نفسيًّا، وطمأنينة، ومن ثم إذا كان هناك رأيان وكان أحدهما في جملته أقرب إلى العقل من الآخر

فإن لنا أن نفترض أن القريب إلى العقل منهما هو الأحق[٨١]. أى أن وجود الإله أقرب إلى العقل بوصفه علة من عدم وجوده مثل القول بالمصادفة أو الفوضي.

بناء على هذا الأساس افترض "جيمس" وجود إله، وراح يتساءل لماذا لا يقال أن الإله نفسه قد يجد سرورًا وقوة وحيوية في استقامتنا، وإخلاصنا، ذلك لأنه إذا لم تكن الحياة جهادًا، وإذا لم تكن ثمرة الانتصار فيها ربحًا مستمرًا للكون فإنها لا تكون أفضل من رواية تمثل على مسرح خاص ينسحب فيه من شاء في أى وقت شاء، ويضيف "جيمس" بأن الحياة تبدو لنا كأنها جهاد حق، وكأن هناك شيئًا متوحشًا في العالم، نريد بكل ما لنا من مثل عليا، وعقائد، وإخلاص أن نخضعه، ونجعله أليفًا، ولكن لابد لنا أولاً أن نجعل قلوبنا أليفة وأن نطهرها من الإلحاد والخوف[٨٢].

استنادًا على فرضية "جيمس" بوجود إله راح يستشهد في هذه المرحلة برهان "بسكال" B. Pascal Wager (١٦٢٣- ١٦٦٢) وما يمثله من حجج براجماتية لتأييد إرادة الاعتقاد بوجود إله، فرأى أن "بسكال" حاول أن يلزمنا باعتناق المسيحية بطريقة جدلية[٨٣]. ومؤدى هذا البرهان عند "بسكال" بما أننا لا ندري عما إذا كان الرب موجودًا أم لا فإننا نكون إلى حدٍ كبير في موقف يشبه المقامر أو المراهن قبل أن يبدأ السباق ومن ثم ينبغي علينا أن نحسب الاحتمالات، فالشخص اللاأدري ربما يكون احتمال وجود الرب مساوٍ لعدم وجوده، فهو لا يتخذ قرارًا، ولا ينحاز لأى طرف، وبالتالي يتعين علينا حساب الربح والخسارة للإيمان بوجود الرب بناءً على هذا البرهان الذي لا يخرج عن بعض نتائج: فلو راهنا على وجود الرب، وكان موجودًا بالفعل لربحنا الاستقامة في الدنيا، والنعيم الأبدي في الآخرة وهي جائزة عظيمة، أما ما سنخسره واتضح في النهاية أنه غير موجود فإنها تتمثل في متع دنيوية، وضياع ساعات في الصلاة، وحياة أخروية وهمية أى أنها لن تكون كبيرة إذا ما قورنت بالفوز بحياة أبدية، ولو اخترنا الرهان على عدم وجود الرب ثم فزنا فإننا سنمارس متع الحياة بحرية دون الخوف من العقاب الإلهي، لكننا لو راهنا على هذا الخيار وخسرنا (أى لو كان الرب موجودًا) فإننا سنكون قد أسرفنا في المتع والمعاصي، وفقدنا الحصول على الحياة الأبدية وخاطرنا بوقوعنا تحت اللعنة الأبدية[٨٤].

لقد تردد "جيمس" في الحكم على منطق ذلك الرهان فتارة ينزع إلى أن منطقه

ضعيف غير مقنع، وتارة أخرى يؤكد بأنه ليس كذلك بل برهان مفحم، ومقنع وهو آخر خطوة نحتاج إليها لتكملة عقائدنا في الصلوات، وفي ماء المعمودية(٨٥).

لقد اختلف المفكرون أمثال كل من "تشاد ميستر" Chad Meister و"نايجل واربرتون" Nigel Warburton و"جيفري جوردن" Jeffery Jordan حول استخدام "جيمس" للرهان، فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه قد نظر إلى رهان "بسكال" عند "جيمس" بوصفه صورة من صور الاعتقاد البراجماتي، فهو يشير إلى حجة الرهان بالنسبة للمعتقد الديني مستخدمًا تحليلاً عقلانيًا مفيدًا في الاعتقاد بوجود إله، ومعتمدًا على قرار مبكر ونظرية احتمالية زعم فيها الإيمان بوجود إله (ممثلاً في الإيمان المسيحي) بصورة مفضلة عن عدم الإيمان(٨٦).

أما الثاني فقد رأى أن "جيمس" استخدم الرهان بصورة نقدية أثبت فيها أن الإيمان والطاعة في الافتراض الأول لا يخلو من التملق والخداع والغش للحصول على الجائزة ألا وهي السعادة في الدنيا، والنعيم الأبدي، وبين أن الإله في هذا الموقف لا ينبغي أن يسعد بتصرفهم هذا فطاعتهم زائفة وإيمانهم غير صادق، ومن ثم إذا كان إلها حقًا لا ينبغي عليه أن يدخلهم الجنة حتى لا يكافئهم على خداعهم وعدم صدقهم(٨٧).

على ذلك نظر "جيفري جوردن" إلى رهان "بسكال" على أنه كان بمثابة خدعة دفاعية ثورية فهو ليست حجة للإدعاء بوجود إله لأن هذا النوع من الجدل لا يحتكم إلى الدليل سواء كان تجريبيًا أم تصوريًا، فالرهان هو حجة تتصور بإله عقلاني بصورة براجماتية مغروسة في العقل الذي يمليه الحيطة المتمثلة في رجاحة العقل العملي، ومن ثم فإن فرض "جيمس" يتمثل في أن المؤمن المعتقد بوجود إله سيكافيء بشكل مجزي بصورة أفضل من غير المؤمن سواء وجد إله أم لم يوجد وهو الأمر الذي يمثل رهانًا أقوى من رهانات "بسكال" وبصورة مختلفة عنه(٨٨).

ج- المرحلة الثالثة: مرحلة الإيمان العملي والاعتراف بفرضية وجود الإله:

عبر "جيمس" عن هذه المرحلة خلال الفترة من عام ١٩٠٢ حتى وفاته عام ١٩١٠ أى أن هذه المرحلة تبدأ بتأليفه لكتاب أنواع الخبرة الدينية، وكتاب البراجماتية بالإضافة إلى كتاباته اللاحقة، ولقد تحول اهتمام "جيمس" خلال هذه الفترة من القوة

الفعالة للإنسان إلى السلطة الإلهية المنقذة(٨٩). وأعلن رفضه لكل الملاحدة والربوبيين الذين هزوا إيمانه بالمسيح(٩٠).

اتسمت هذه المرحلة أيضًا بالنقد، فقد هاجم "جيمس" الفلسفات المثالية التي أسرفت في التفكير المجرد، وادعى أصحابها أنهم بإمكانهم الوصول إلى حقائق يقينية عن طريق العقل، ولقد ضمت قائمة نقد "جيمس" رجال الدين واللاهوت الذي اتسموا بالقطعية، ومفكري العصر الوسيط، وعددا كبير من فلاسفة العصر الحديث الذين وثقوا في العقل ثقة مطلقة من أمثال "هيجل" Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) ومن سار على شاكلته، والفيلسوف الإنجليزي "برادلي" Bradley (١٨٤٦- ١٩٢٤) و"جوزيا رويس" لأن "جيمس" ضد الواحدية Monism ومشتقاتها التي يراها متمثلة في الحتمية أو الجبرية، فمثل هذه الأمور لا تتوائم مع الدين أو مبادئ الأخلاق، ومن ثم فقد هدف "جيمس" إلى زعزعة أساسات المطلق وزعزعت كل صور الواحدية مؤكدًا على حرية الإرادة، ووجود الله، ووجود الشر.

كذلك حاول "جيمس" خلال هذه المرحلة الدفاع عن نفسه، وعن براجماتيته من تهمة الإلحاد التي لازمته في المرحلة الأولى، وأكد على أن البراجماتية لا يمكنها بأى حال من الأحوال أن تجحد وجود الإله(٩١). وعبر عن ذلك قائلاً: "لقد كتبت كتابًا عن تجربة الناس الدينية اعتبر إجمالاً بمثابة توكيد على حقيقة وجود الإله، فربما تبرئون براجماتيتي من تهمة كونها نظامًا إلحاديًا(٩٢).

على أية حال فقد اتسمت هذه المرحلة بالدفاع عن فكرة الإله، ورأى "جيمس" أن هذه الفكرة مهما كانت أقل وضوحًا من الأفكار الرياضية الرائجة في الفلسفة الميكانيكية فلها على الأقل ميزة التفوق العملي عليها لأنها تضمن منهجًا أخلاقيًا يظل باقيًا على الدوام(٩٣). راح "جيمس" يؤكد على أنه إذا كان فرض الإله يعمل على نحو مرض في أوسع معاني الكلمة فهو فرض صحيح، ومهما كانت الصعوبات المترتبة عليه فإن التجربة تشير إلى أن الفرض يعمل بصورة مرضية، وكافية دون أدنى ريب، والمشكلة تكمن في بنائه وتحديده، وتصميمه، وإنجازه، وذلك من أجل ارتباطه على نحوٍ تام بالحقائق العاملة الأخرى(٩٤). كما ذهب "جيمس" إلى أننا شركاء مع الإله في هذا العالم، فكلانا يحتاج الآخر، وبيننا وبينه علاقات متبادلة وعندما ننفتح بذواتنا على أفعاله فإننا بذلك نحقق

وجودنا العميق، فوجود إله هو وجود حقيقي لأن آثاره تشهد على ذلك، كما أنه الضامن لتوطيد أركان ذلك العالم المحسوس(٩٥). وبرر "جيمس" الإيمان الديني بأن علته هي الشجاعة في مجابهة الشر، والقضاء عليه، والأمل في غدٍ أفضل في الدنيا التي نعرفها، وفي العالم الآخر الافتراضي، وهو الأمر الذي ربما تكون له نتائج مفيدة في حياة المؤمنين(٩٦).

بالتالي أكد "جيمس" على أنه ليست هناك صلة مشتركة بين "يهوه" إله العهد القديم، وإله العهد الجديد والمطلق إلا في أنها تفوق البشر وأعظم قدرًا منهم، وإذا قلت أن مفهوم المطلق ليس إلا إله إبراهيم وداود والمسيح، فإن هذه الحقائق غير متفق عليها رغم ورودها في الكتب المقدسة(٩٧).

لقد ظهر "جيمس" خلال هذه المرحلة مضطلعًا على العقائد الدينية التي حفلت بها الكتب المقدسة فرآها شاغلة بالموضوعات الغيبية، والحقائق القاطعة التي تجزم بامتلاكها اليقين مثل اللامتناهي، والمطلق، والعلم الكلي، والعدل، والرحمة، والثالوث، وعملية الخلاص، والأسرار المقدسة التي تعد إلهامًا أو منابعا خصبة لأصحاب الإيمان المسيحي(٩٨).

لم يشغل "جيمس" نفسه بمناقشة مشكلة الخلق الإلهي للعالم، وقدره، ومشيئته المطلقة، واكتفى بإثبات وجوده الروحاني الذي يتجلى لعباده، ومن ثم يخلصون في عبوديتهم له، وطاعة أوامره، الأمر الذي يترتب عليه التسليم بوجود إله كفكرة عند الفلاسفة، كما يسلم بوجوده المخلصين في العبودية ويتمثل ذلك في صدق الإيمان والطاعة التي ينعمون بمقتضاها بالحب، والأمانة، والسعادة، والنعيم الأخروي(٩٩).

السؤال المطروح، إذا كنا نفرق هنا بين تصورين مختلفين للإله: تصور إله الكتب المقدسة التي وصفته بأنه الحقيقة الأزلية الأبدية الخالقة لكل شيء، والمهيمنة على كل الموجودات وتصور إله الفلاسفة الذين نظروا إلى الإله بوصفه فكرة، فإلى أي تصور ينتمي "جيمس" أم أنه جمع بين التصورين؟ أم أن له تصورا مختلفا؟

لكي نوضح هذا التساؤل بصورة أدق يرى "جيمس" بأن إله إبراهيم واسحق ويعقوب هو الإله الفعال الذي خلق الإنسان على صورته (كما جاء في سفر التكوين ١ : ٢٦) والذي تحدث مع موسى وجهًا لوجه كما يكلم الرجل صاحبه (الخروج ٣٣: ١١)

ويختلف عن إله الفلاسفة الذي هو تصور إنساني، ونتاج للاهوت عقلي، ولا يعتمد أساسًا على وحي الكتاب المقدس مع الأخذ في الاعتبار أنه ليس كل الفلاسفة يقبلون إله الأديان، فالبعض يرفض مثل هذا الإله بناء على أسس منطقية دقيقة، فقد رأى "أنتوني كيني" A. Kenny (١٩٣١-) بأن الإله الذي هو نتاج لاهوتي تأملي يعد إلهًا غير عقلاني وغير متسق ومستحيل وجوده منطقيًا(١٠٠). وقس على ذلك أيضًا أنه ليس كل اللاهوتيين يقبلون إله الفلاسفة، ذلك لأن هناك عددا كبيار جدًا من اللاهوتيين يتصرون لما جاء في الكتب المقدسة ويكفرون الفلاسفة، وهناك من الفلاسفة من لا يقبل تصور الكتب المقدسة ولا تصور غيرهم من الفلاسفة المؤلهة.

يفرق "جيمس" في هذا الصدد بين مفهوم الله ومفهوم المطلق(*). إذ دائمًا ما يتم الخلط بينهما، ولكن هناك فارقا بينهما، فيؤكد جيمس أن ما يقصده بمفهوم الإله، إله عامة الناس والأديان بصفة عامة، والإله الخالق في اللاهوت المسيحي التقليدي، غير أنه يعتقد في وحدة الوجود والمذهب الواحدي في وجود المطلق، وليس إله المسيحية الشائع، فإله المسيحية فرد في نسق تعددي، ويستقل وجوده تمامًا عنا كما يستقل وجود الشيطان والملائكة عن وجودنا(١٠١). فليس هناك في رأيه شيء يختلف تمام الاختلاف عن المطلق أكثر من إله "داود" وأشعيا" إذ يعد هذا الإله كائنًا منفصلاً عن الكون الذي نسكن نحن فيه، وإنما نوجد نحن والكون معه فإذا ما تمت البرهنة على عدم وجود المطلق فإنه لا يتبع ذلك بالضرورة أن إله داود وأشعيا والمسيح ليس موجودًا، لذلك يطالب "جيمس" بعدم الربط بينهما عندما يتوجه إلى نقد المطلق، لأنه يعترف بوجود الله، بينما المطلق يخالف ذلك(١٠٢).

أى أن "جيمس" هنا أقرب ما يكون "لاسبينوزا" فهو يعترف بوجود إله متحد بالوجود (الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة) ومن ثم يخالف القول بوجود إله مفارق لذلك الوجود، وهو من ناحية أخرى يعتقد بوجود إله واحد، ويرفض القول بالتثليث

(*) لقد أكد جيمس في كتابه معنى الحقيقة عدم إيمانه بالمطلق وفي الوقت ذاته برر الإيمان بوجوده بوصفه مسببًا لنوع من الراحة الخلقية لمن يحتاجونها وذلك حينما طبق المعيار البراجماتي على المفاهيم "وليم جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة د أحمد الأنصاري، مراجعة د/ حسن حنفي، المركز القومي للترجمة والنشر، عدد ١١٦٦، القاهرة، ال ٢٠٠٨، ص١٩.

الذي يجعل من يسوع إلهًا في الكون بطبيعته الإنسانية وإلها مفارقا مجردا بطبيعته الإلهية.

إذا نظرنا إلى "جيمس" نجد أنه قد رفض إله اللاهوت الأرثوذوكسي ـ ليس لأنه مستمد من الكتاب المقدس، وليس لأنه مفهوم غير متناسق، وغير منطقي فحسب، ولكن لأنه بعيد عن المعنى العملي ومن ثم رفض الكثير من مصطلحات التأليه التقليدي الموجودة في الفلسفة المدرسية، ورآها غامضة وبها مغالطات للطبيعة الإلهية في علاقتها بالإنسان، ورفض أيضًا إله الفلاسفة(١٠٣).

يخلص "جيمس" إلى الاعتقاد القائل بأن اصطلاح الإله "غير شخصي" هو اعتقاد بلا معنى بينما الإعتقاد القائل بأن الإله شخصي هو اعتقاد مبرر، ومن ثم هاجم المطلق على النحو الموجود لدى الإيمان المدرسي الذي هو أشبه ما يكون بوحش متيافزيقي، فهو باختصار ليس موجودًا منفصلاً مجردًا مفارقًا للمحسوس، فالإيمان بالمطلق هو انحراف عن المعنى العملي(١٠٤).

لكن هل يكون معنى هذا أن الإله مجرد فكرة يخلقها الإنسان لتقوية عزيمته وشحذ همته بحيث يكون الإله مجرد معين للإنسان، أو مجرد خادم أمين له؟ أم هل نقول أن إله "جيمس" هو مجرد تصور مثالي يقرب الإله من مقولة المثل الأعلى؟ يبدو أن "جيمس" قد تصور الإله على هذين النحويين معًا، فجعل منه حينًا مجرد معين، وخادم، وجعل منه حينًا آخر مجرد مثل أعلى، ولكن إله "جيمس" ليس مجرد صديق ومعين وخادم فحسب، بل هو رفيق كثير المطالب، يفرض علينا دائمًا واجبات جديدة ومهمات كثيرة باعثًا حولنا جوًا من العواصف والمخاطر من شأنه دائمًا أن يشحذ هممنا، وأن يوقظ فينا أعلى الإمكانيات وأسماها(١٠٥).

يترتب على ذلك سؤال مؤداه إذا كان الإله متناهيًا ومحايثًا للعالم فما الذي يضطرنا إلى التحدث عنه بصيغة المفرد كأن ليس هناك إلا إله واحد؟ ألا يمكن أن تكون هناك آلهة متعددة؟ نجد أن "جيمس" يقترب هنا من مذهب "رنوفييه" Renouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) فيؤكد على أن افتراض التعدد ليس أقل احتمالاً من افتراض التوحيد، فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون؟ يرى "جيمس" أنه من المحتمل أن يكون العالم مؤلفًا من مجموعة القوى الفردية الإلهية التي تتمتع بدرجات متفاوتة من الحكمة والفهم

دون أن يكون بين هذه القوى المتعددة أية وحدة مطلقة؟ فالناس يتصورون الإله على أنـه حاكم قوي وطاغية مستبد، لكنه ليس كذلك، بل هو واحدٌ بين أرباب كثـيرين في وسـط جمهرة من مشكلي أو صائغي مصير هذا الكون الأعظم(١٠٦).

دافع "ديفيد بولسن" D. Paulsen عن إله "جيمس" ورأى أنه لم يخرج كثيرًا عـن إله الكتاب المقدس، ورأى أن هناك أسسا موجودة في الكتاب المقدس لتعددية "جيمس" الانطولوجية ورفضه لمسألة الخلق من العدم، وأن يتعين على من يتعامل مع إله "جيمس" أن يضع في اعتباره أن الكتاب المقدس عمل معقـد تمـت كتابتـه عـن طريـق العديـد مـن المؤلفين الذين جاءت وجهة نظرهم غير متطابقة تمامًا وقابلـة للشـك وعرضـه لمختلـف البدائل(١٠٧).

يضيف "بولسن" إذا كان إله "جيمس" هو إله شخصي فإن إله الكتاب المقدس في رأى "بولسن" أيضًا إله شخصي على نحو عميق، وناجح بالنسبة للحياة الفردية والجماعية لشعبه، بل إنه الفكرة المهيمنة على السرد التوراتي الكامل بداية من سفر التكوين، وهو مـا تناوله أيضًا أشعيا Isaiah بصورة بسيطة عندما قال "صوني واهتفي يا ساكنة صهيون لأن قدوس إسرائيل عظيم في وسطك" أشعيا: ١٢: ٦" ويستشهد "بولسن" أيضًا بما جـاء في العهد الجديد في مطلع إنجيل يوحنا والكلمة صار جسدًا وحل بيننا [يوحنـا ١: ١٤] وفي الرسالة إلى العبرانيين [٢: ١٧-١٨] "ومن ثم كان ينبغي أن يشبه أخوته في كل شيء لكي يكون رحيمًا ورئيس كهنة أمينًا في مـا لله حتـى يكفـر خطايـا الشـعب". وفي الرسـالة إلى العبرانيين ٢: ١٤، لأننا قد صرنا شركاء المسيح(١٠٨).

يعني ذلك أن "جيمس" أراد أن يبرئ نفسه من تهمة الإلحاد ويقنع معاصريه بـأن قوله بوحدة الوجود وعدم استقلالية الإله عن العالم مأخوذ من الكتاب المقـدس، ويبـدو ذلك في الاستشهادات التوراتية، والإنجيلية التي ساقها لإثبـات صـحة تصـوره، أى أن هناك فكرة غير واضحة عن الإله كانت تبدو في كتابات "جيمس" بأكثر من صورة وعلى نحو لا يخلو من الاضطراب.

أما عن أدلة وجود الله فقد رفض "جيمس" التدليل على وجود الله شـأنه في ذلـك شأن كثير من فلاسفة الدين المحدثين وعلى رأسهم "كانط" بل أنه ذهب إلى أبعد مما ذهب

إليه "كانط" فاكتفى بعرض الأدلة دون شرح، ولم يتعرض للـدليل الأنطولـوجي، ورأى أن العقلانية قد فشلت في تأسيس البراهين الميتافيزيقية على وجود الله، ذلك لأنها فشـلت في أن تكون مقنعة على نحو موضوعي(١٠٩). كذلك فإن انهماكه في قراءة "رينوفييه" قاده إلى إرادة الاعتقاد والحرية والتعددية وتناهي الإله(١١٠)، فرأى أن الأدلة على وجـود الـرب قـد لاقت موجات من التشكيك والنقد وعدم الاعتقاد منذ مئات السنين، كي تكـون بمثابـة الفيصل بين المؤمن والملحد، فالمؤمن الذي يعتقد بوجود إله قد تشفي هذه الحجج غليله، أما الملحد الذي لا يؤمن بوجود إله فإن هذه الحجج لن تضـعه عـلى الطريـق الصـحيح، ورأى أن الأدلة التي ساقها الفلاسفة لم تخرج عن كونها ثلاثة هي الدليل الكوزمولوجي، ودليل التدبير والقانون الخلقي(١١١).

يقول "جيمس" إن القول بوجود إله –بغض النظر عن الأدلة الخارجية– له مكان طبيعي في نفوسنا كفكرة ينسجم مع طبيعة عقولنا كمفكرين، ولهذا تم لهذه الفكرة البقـاء والدوام اللتان يعبران عن أمارة الحقيقة والصدق(١١٢)، هذا يعني أننا لسنا بحاجة إلى برهان لأن وجود الله داخل أعماق ذاتنا الباطنة، وهو فيما ذهب إليـه شـديد الشـبه بــ "أنسـلم" Anselm (١٠٣٣-١١٠٩) الذي نظر إلى الرب باعتباره تصورًا لا يمكن تصور موجـود أعظم منه، وأنه الكمال المعقول. لكن شتان الفارق بينهما من الناحية الإيمانية.

إذا ما انتقلنا إلى صفات الله عند "جيمس" نجد السؤال المطروح، هل هناك صـلة بين الإله والعالم؟ أى هل هو قديم أو حادث، وهل هناك حساب أو عقاب بعد الموت؟ لم يتحدث "جيمس" عن صلة الإله بالعالم ولا كونه قديمًا أم حادثـا، واكتفـى بـالقول بأنـه خالق أو مبدع دون أن يحلل صفة الإبداع، ولم يتحدث في حسـاب أو عقـاب في الآخـرة وإنما اكتفى بالقول بأنه يوجد إحساس بأننا ناجون بالرغم من كل مظاهر جهنم(١١٣).

لكن السؤال الآن، هل تعـرض "جـيمس" للصـفات الإلهيـة الـواردة في الكتـب المقدسة؟ وإذا كان قد تعـرض لهـا فـما موقفـه منهـا؟ في الحقيقـة أن "جـيمس" تعـرض للصفات الإلهية الواردة في الكتـب المقدسـة والتـي قـام بتأويلهـا رجـال الـدين وعلـماء اللاهوت، وهاجم هذه الصفات من منظور براجماتي، وذلك بعـد أن طبـق عليهـا مـنهج "بيرس" البراجماتي فانتهى إلى أن هذه الصفات تتسم باللامعقوليـة بالإضـافة إلى خلوهـا من أى دلالة عملية ثم عاد، ورأى أن هناك بعض الصفات الإلهية الخلقية تكتسب بعـض

الدلالات من الناحية العملية، وإن كانت لا ترقى لتشكل قيمة عظيمة من الوجهة العملية بالنسبة لكل البشر مثل القداسة والقدرة المطلقة، والعلم الكلي، والعدل الإلهي، والمحبة الإلهية، ولقد عبر "جيمس" عن ذلك قائلاً "إذا كان الإله يتسم بالقداسة فإن هذا يعني بالنسبة لنا أنه لا يفعل سوى الخير، وإذا كان هو القدرة المطلقة فإنه يعني الضامن للنصر على الشر، وإذا كان العلم الكلي فإن هذا يعني أنه يرى أن ما نقوم به من أفعال في الظلام الحالك، وإذا كان هو العدل فإن هذا يعني عقابنا على أفعالنا التي يراها متى ارتكبنا ذنبًا، وإذا كان هو المحب فإن هذا يعني أنه بإمكانه أن يعفو عنا، ويغفر لنا(١١٤). ويضيف "جيمس" أننا نقلل من منزلة الإله عندما ننسب له صفة من صفات البشر يمكن أن يشترك فيها معهم(١١٥).

كذلك رفض "جيمس" المفهوم التقليدي القائل بأبديته وسرمديته، وأنه لا يعتريه التغير لأن هذا الإله من وجهة نظره لا يستطيع أن يدخل معنا في علاقة اجتماعية حقيقية، وأن يلامس مشاعر ضعفنا أو أن يكون سريع الاستجابة لتجاربنا اليومية، كما أنه لا يمكنه التعاون معنا في المهمة الواسعة لبناء عالم أخلاقي(١١٦).

لعل من الصفات التي أضفاها "جيمس" على مفهوم الإله محدودية القدرة ولعله متأثر في ذلك بما ذهب إليه "جون ستيوارت مل" J.S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣) الذي رأى أن "جيمس" كان صائبًا عندما ذهب إلى ضرورة التخلي عن مفهوم الإله القادر، إذا أردنا الحفاظ على مفهوم الإله بوصفه مفهومًا دينيًا(١١٧). كما أخذ عنه أيضًا فكرة تناهي الإله، فالإله عند "جيمس" ليس أبديًا وإنما متناه(١١٨). كذلك رأى "جيمس" أن هناك بعض الصفات الجوهرية لله منها أنه شخصية خارجة عنا ومغايرة لنا فهو قوة مغايرة لقوانا، فمحاولة الذهاب أبعد من هذا الحد هي محاولة للتغلب على تلك الثنائية الناشئة عن المقابلة بينه، وبيننا نحن الذين نؤمن به، والالتجاء إلى نوع من التوحيد بينهما(١١٩).

على النقيض مما سبق نجد "جيمس" يسوق لنا صفاتا مغايرة للصفات الإلهية التي أقرها يغلب عليها الطابع الأرسطي عندما يرى بان الإله هو روح وعقل العالم وهو القوة المحركة للعالم، ويضيف جيمس أنه المتناهي في القوة أو المعرفة أو كليهما معًا في وقت واحد أي أنه ليس المعرفة الشاملة أو القوة الشاملة(١٢٠).

هذا الأمر جعل الفيلسوف الفيلسوف الأمريكي "وليم أرنست هوكنج" W. E. Hocking (١٨٧٣ – ١٩٦٦) ينتقد المعنى البراجماتي السلبي لفكرة الله عند "جيمس" ورفض ما ذهب إليه "جيمس" ورأى أن الله موجود حقيقي بغض النظر عن النفع المترتب على الإيمان بوجوده(١٢١). بمعنى أنه رفض أن يكون الإله مجرد فكرة نابعة من الأنا تنتظر من هذا الافتراض تحقيق لون من ألوان السعادة، أو ضرب من الرضا النفسي- أو اعتراف بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة والاحتياج لحليف قوي في دنيا الواقع، كما رأى "جيمس"(١٢٢).

أخيرًا، وليس آخرًا فإننا لا يسعنا إلا القول أن فهم جيمس للإله أمرٌ لا يمكن حسمه في فلسفته بأثرها، أعني من بدايتها الحقيقية في إرادة الاعتقاد عندما أعلن في السفر الثاني من إرادة الاعتقاد "العقل والدين" عجزه عن فهم المقصود بالإله قائلاً "سأحدد قريبًا المعنى الذي أقصده بالإله، وبالقول بالإله"(١٢٣). وقد ظل على هذا الحال من التذبذب والغموض البالغ في كتاباته اللاحقة، ولاسيما في البراجماتية عام ١٩٠٧ عندما قال "ورأينا النهائي عن الإله لا يمكن حسمه إلا بعد أن تسوي كل الحقائق حسابها بعضها مع بعض، وتستقيم معًا فلنأمل أنها ستجد طريقًا للمعايشة(١٢٤)، كذلك فقد اعترف صراحة بغموضه البالغ في كتاب "بعض مشكلات الفلسفة" قائلا "أملي أن لا يضيق القارئ زرعًا لما يكتنف المصطلحات التي استخدمها من غموض بالغ"(١٢٥).

٤- الإله الخير ووجود الشر:

تعد مشكلة الشر واحدة من أقدم المشكلات التي خضعت للجدل والنقاش على مر العصور إذ أفضت بالعديد من الفلاسفة إلى الإلحاد على اعتبار أن وجود الشر- يتعارض تعارضًا أساسيًّا مع وجود الله وقدرته.

إذا تأملنا مشكلة الشر عند "جيمس" نجد أن هناك مجموعة من الأسئلة تتبادر إلى الذهن لعل من أهمها ما أثر فهم "جيمس" للألوهية على مشكلة الشر، أعني هل أنكر "جيمس" الشر، ورأى أنه يتعارض مع وجود الله أم أنه نفى الشر بعد أن أكد على وجود الله؟ أم أنه أكد على وجود الله والشر معًا؟ وما المقصود بالشر- عنده: هل الشر- بالمعنى الطبيعي أم الشر بالمعنى الأخلاقي أم الشر بالمعنى اللاهوتي؟

في الحقيقة أن "جيمس" انتهى إلى معتقد بدائي في الألوهية، وهو معتقد تعدد الآلهة الذي يقف على رأسها إله متناه يحتاج لمعونة الآخرين لمجابهة الشر، فتأسيس "جيمس" للاعتقاد على الإرادة هو ما جعله ينتهي في مجال الاعتقاد الديني إلى الإيمان بمعتقد التعددية في الألوهية حيث أكد الرغبة البراجماتية في معاملة التعددية كفرض حقيقي، وعلى هذا فالتعددية تعني إلهًا متناهيًا يستدعي ولاءًا حارًا لأنه – إلى حد ما- معوق بظروف ومعول على معونة الغير أو بسبب كون شر العالم خارجيًا بالنسبة له فأولى أن يحب دون تحفظ(١٢٦).

ينسب "جيمس" إلى الإله أنه خالق الشر الطبيعي –في أماكن- بوصفه وسيلة لخير أسمى، أما الشر الأخلاقي فهو مسئولية الإنسان ولا يمكن للإله أن يفعله لا كغاية ولا كوسيلة لأن ذلك يتعارض مع عدالته وحريته كما أن خلقه لموجودات حرة لا يلزمه على منع متلقي الحرية من سوء استخدام الهبات(١٢٧).

يحدد "جيمس" منذ البداية مشكلة الشر بوصفها مشكلة يمكن إدارتها والتحكم فيها إذ كان يعي بأن أصالة فكرة تكمن في تخطي أو تجاوز أصل الشر بوصفه مشكلة تأملية، فقدم لها حلولاً عملية، وبالتالي لم يكن اقتراحه يوتوبيًا، ولكنه اقتراح يمثل إلهامًا للبشر في التحول نحو الفعل، إيمانًا منه بأن الإنسان هو المسئول عن مصيره، وهو المنوط بإيجاد قيمه بنفسه(١٢٨). وهذا الأمر يمثل جانبًا وجوديًا في فلسفته العملية ومن هنا أكد "جيمس" في السفر الثاني من إرادة الاعتقاد وفي إحدى خطاباته على أن الشر حقيقي شأنه في ذلك شأن الخير، فكليهما لا يمكن لنا تجاهله، فإذا ما تم إنكار الشر فإنه يتعين علينا إنكار الخير أيضًا أى أن كليهما حقيقي، ومن ثم يجب أن يكون الشر مقبولاً على الرغم من كراهيتنا له، وهو الأمر الذي يتعين علينا مقاومته طالما وجد في صدورنا قلبٌ ينبض(١٢٩). وهذا يعني أن "جيمس" يرى أن مسألة الشر هي مسألة عملية وواقعية تواجه كل إنسان، وهذه المسألة موجودة باستمرار متى وجد إنسان، وليس معنى وجود الخير أنه إبطال للشر.

تعامل "جيمس" مع مشكلة الشر وحلولها بمصطلح الموقف الداخلي Inner attitude ولعل ما يقصده بالموقف الداخلي هو نوع من التحول بالنسبة لتوقعنا للشر من أجل مجابهته أو مواجهته وهو بذلك يخالف ما ذهبت إليه الفلسفات التقليدية. فأكد على

أن كثيرًا مما يطلق عليه شرًا يعود أساسًا في مجمله إلى طريق تعامل البشر مع هذه الظاهرة فغالبًا ما يتم تحويل الشر إلى دعامة قوية للخير، وذلك عن طريق تغيير بسيط لمعاناة الموقف الداخلي النفسي بالنسبة لأولئك الذين يعانون من الخوف وذلك بالتحول أو الانطلاق، والتحليق بعيدًا، ومن ثم تتحول لدغة الشر غالبًا! إلى متعة أو لذة وتصبح لدى الإنسان سعي، ورغبة لتجنب الشر، فلنتفق على مواجهته، وتحمله ببهجة، وهو الأمر الذي يجعل الإنسان ببساطة مرتبطًا بفضيلة السعادة(١٣٠). ولقد عبر "جيمس" عن ذلك قائلاً: "نحن حقًا نرى أن بعض الشرور المعينة تمد يد العون لصنوف من الخير في المستقبل، وأن المر يجعل مزيج الشراب ألذ، وأن قليلاً من الخطر والشدة كفيل بأن يشحذ همتنا على نحو سائغ مقبول، ويجعلنا نناصر بعضنا بعضًا في الضراء وحين البأس"(١٣١).

عندما نحوز السعادة بالفعل لن يكون هناك تواجد لفكرة الشر وتظل فكرة الخير أكثر تعبيرًا عن السعادة حتى بالنسبة لأولئك الذين يعانون من المالنخوليا أو الهذيان Melancholy، ومن ثم لا يصبح لفكرة الشر وجود لدى الإنسان الذي يشعر بإيمانه بفاعلية السعادة، لأنه يرى أن من واجبه أن يتجاهل فكرة الشر، ويكتفي بالظهور بدور المتفرج كما لو كان يغمض عينيه عن وجود الشر(١٣٢). لكن هذا لا يمنع من أن "جيمس" قد انتقد الفلسفات والأديان التي ركزت على السعادة بوصفها مضمون الحياة الخيرة المطلقة، وتجاهلت كل الشرور الحقيقية التي هي جزء من الحياة(١٣٣).

السؤال المطروح، كيف يمكن تحويل الطاقات السلبية الخاصة بالشر عند "جيمس" إلى طاقات إيجابية نحو الخير؟

يمكن القول بأن مسألة هزيمة الشر أو التغلب عليه عند "جيمس" من المسائل التي توقف عندها طويلاً في كتاباته، وهذا الأمر ليس بالسهل، فرأى أنه لابد للإنسان أن يرتقي بذاته فيحاول التغلب على الشرور من أجل أن يظفر في النهاية بالخير، وتحقيق السعادة وتحويل تلك الطاقات السلبية الموجودة في الشر إلى طاقات إيجابية. وعندما يفعل الإنسان ذلك فإنه قد يكون قد وضع يده على بداية طريق الخلاص البراجماتي.

في هذا الإطار رأى "جيمس" أن الشر الذي نشعر به في أعماق قلوبنا، ونخافه هو ذلك الشر الذي يمكننا أن نساعد على استئصاله، ذلك لأن الشدائد والمحن لا تزيل الحب

في الحياة ولا تضعفه بل بالعكس يظهر أنها تزيد من الحب فيها والتمسك بها، ويستشهد بالعديد من الأمثلة التي تزيد الإنسان قوة وعزيمة ضد أفعال الشر لعل أهمها أن سقوط ألمانيا على يد "نابليون" أظهر أعلى نوع تفاؤلي ومثالي رآه العالم من الأدب، أضف إلى ذلك بأن تاريخ الشعب الأمريكي – في رأى جيمس" ما هو إلا بيان طويل من السرور نشأ عن الجهاد ضد الخطايا والأمراض النفسية(١٣٤)، أي أن هذا الجهاد في رأيه كان سببًا في تحول الشعب الأمريكي إلى ما هو عليه الآن من تقدم.

هناك مسحة أخرى في فلسفة "جيمس" الأخلاقية هي ما يمكن أن ندعوه بالبطولة، فالإنسان لا يشعر بأنه يعيش فعلاً إلا إذا ذاق الصراع حلوه ومره، فشقي بالهزيمة وانتشى بالنصر، وإذا كان كل شيء ميسرًا ممهدًا لنا لفقدنا كل شعور بالفاعلية، ومن ثم يدعو كل منا أن يكون بطلاً في ميدانه، والبطولة لها ثمنها في الفشل والنجاح(١٣٥).

على ذلك فقد تكون الأفعال الضارة –في رأيه– التي نحزن خطأ من أجل وقوعها خيرًا، وقد يكون خطأنا في الأسى عليها خيرًا أيضًا، ولكن بشرط واحد، وهو أنه ينبغي أن لا نعتبر العالم آلة مادية تهدف نحو إيجاد ما هو حسن في الخارج، بل يجب أن نعتبره وسيلة تهدف نحو جعل معرفتنا بحقيقة ما هو خير وما هو شر في نفسيهما عميقة(١٣٦).

يتفق "جوزيا رويس" في هذا الصدد مع "وليم جيمس" على أن وجود الشر والأحزان ليس مبررًا للراحة والكسل والسلبية، وإنما يعد دافعًا للشجاعة والولاء والقوة الروحية، ذلك لأن التعامل مع الأحزان يعطي بعدًا جديدًا للحياة عند كل منهما(١٣٧).

إن مشكلة وجود الشر عند "جيمس" هي بمثابة أمل وحافز أخلاقي، فالشر هو شيء ما يفرض علينا الكفاح أو الجهاد بدلاً من الاستسلام، فهو القوة الدافعة لأصحاب العقول الصافية، إنه يصبح مشكلة عملية بصورة مفضلة عن كونه مشكلة تأملية كما أنه دعوة لإطلاق العنان لطاقاتنا الأخلاقية، وعلى أية حال فإن "جيمس" يؤكد على وجود الإله كدعم أو تأييد لطاقاتنا الأخلاقية(١٣٨).

يعلق "نايجل ووربرتون" على ذلك فيتفق مع ما ذهب إليه البعض ومنهم "جيمس" بالتأكيد ولكنه يوجه نقدين هامين: فهو يتفق معهم في أنه على الرغم من وجود الشر في العالم وأنه ليس بالشيء الحسن على الاطلاق إلا أنه يفضي إلى تأسيس خيرية

أخلاقية عظيمة وأنه بدون الفقر والمرض ما عرفنا ما قدمته القديسة "تريزا" من خير أخلاقي في مساعدة الفقراء والمحتاجين وبدون الحرب والوحشية، والتعذيب ربما ما كان يوجد قديسون وأبطال، فالشر هو الذي يسمح لنا بأن يمدنا بأكبر قدر من الخير في التغلب على المعاناة الإنسانية لكن هذا الحل يواجه نقدين:

أولهما: أنه عندما يكون حجم المعاناة أكبر من اللازم ففي هذه الحالة لا يمكن للقديسين أو الأبطال القيام بمهامهم الخاصة بالخير الأخلاقي وخير مثال على ذلك ما حدث من موت بشع للملايين من البشر في معسكرات النازية.

ثانيهما: إنه لأمر مشين أن نبرر تعذيب طفل يحتضر جراء مرض لا علاج له بأن نقول بأنه يحتاج لشخص أفضل أخلاقًا(١٣٩).

يميز "جيمس" بين نوعين من الطباع الإنسانية في تعاملها مع مسألة الشر هما أصحاب العقول السوية أو الصافية أو السليمة Healthy Mindedness وأصحاب النفوس المريضة Sick Soul: فأصحاب الفريق الأول هم أولئك الذي ينظرون إلى كل الأشياء على أنها خيرة، ويتصورون الخير بوصفه شيئًا أساسيًا وجوهريًا في الوجود، كما أنهم يتجهون لاستبعاد وجود الشر، ويتسم أصحاب هذا الفريق بالتفاؤل والتدين، وأن الله بالنسبة لهم هو المانح للحرية، كما أن السعادة التي يحياها هؤلاء تجعلهم لا يبالون الشر عن طريق الهروب منه، ولكن مواجهته بعزيمة(١٤٠). يقول "جيمس" "إن التفاؤل يقود إلى القوة بينما يقود التشاؤم إلى الضعف"(١٤١).

يذهب "جيمس" إلى أن أصحاب العقول السوية لا يقدمون أى تفسيرات تأملية لهذه المشكلة على العكس من أن هناك بعض الفلاسفة اعتادوا على القيام بتفسيرات شبه منطقية لوجود الشر في حين أن الحقيقة العامة للشر في العالم تتمثل في الأنانية والمعاناة، والشعور المتناهي بالجبن(١٤٢). والشر هو مرض كما أن القلق هو نوع من الإفراط في المرض، وصورة من صور المرض، ويرى "جيمس" أن أصحاب العقول السوية هم أولئك الذين ينزعون دومًا إلى تفسيرات معتدلة للتخلص من الخطيئة أو تجاهلها بدون أنين أو إعوجاج ويشيد "جيمس" بسبينوزا" Spinoza (١٦٣٢- ١٦٧٧) وفلسفته في هذا الموضوع(١٤٣).

يطلق "جيمس" على أصحاب العقول السليمة "المولودون مرة واحدة" The once born فقط فهم متفائلون تلقائيًا وسعداء، أما الفريق الثاني أصحاب الروح المريضة فهم بحاجة إلى ولادة ثانية Twice born من أجل تحقيق السعادة(١٤٤)، والسلام مع أنفسهم، لأن الشوق إلى الدين يتجلى عندهم مصحوبًا بالقلق والسخط على أنفسهم وعلى الأشياء، وتمتاز الولادة الثانية بانفعال يحول مركز النشاط الشخصي، فبدلاً من أن يقول المرء المولود ثانية لا "لكل ما يحدث له يقول نعم"، وبدلاً من الانطواء على نفسه يمد يديه لغيره في عطف وإخلاص، وشعور صادق بالإخاء، ومن ذلك الحين يرى الأشياء في ضوء جديد ويسلك سلوكًا مختلفًا عما كان يسلكه بالنسبة لكل الأفعال التي تؤثر فيه، والذين هم على هذه الشاكلة من الظفر بالخير، والانتصار على الشر يتفتح أمامهم ميدان العمل وقد يبلغون كمالاً أعظم ممن استقروا في الطريق الصحيح منذ الولادة(١٤٥). هذا يعني أن الولادة الثانية التي يحتاج إليها أصحاب العقول المريضة تخلص الإنسان من حالات التشاؤم، والانطواء، والسلبية، والعزلة، والشرور فتحوله إلى التفاؤل والإيجابية، والتعاون، أو المشاركة والتحول نحو الخير.

هناك عدد من الفلاسفة من أصحاب النزعات التفاؤلية ليس لديهم القدرة على الاعتقاد بأن الشر حقيقي مثل "والت ويتمان" Walt Whitman (١٨١٩-١٨٩٢) الذي يراه "جيمس" من نسل الأنبياء(١٤٦). وكذلك "جان جاك روسو" J.J.Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨) لفترة طويلة حين يكتب عن التسع سنوات التي قضاها في "آنسي-" Annecy وما بها من سعادة ونعيم لا يوصف، كذلك لا يمكن أن نغفل النزعة التفاؤلية عند "رالف والدو امرسون" R. W. Emerson (١٨٠٣- ١٨٨٢)، أما التشاؤم فهو في رأيه مرض ديني ينشأ عن طريق مشكلة دينية لم نجد لها جوابًا دينيًا معقولاً، ولقد أرجع "جيمس" النظرة التشاؤمية إلى التناقض بين حوادث الطبيعة والرغبة في الاعتقاد بأن هناك وراء تلك الطبيعة قوة أخرى روحية ليست الطبيعة إلا مظهرًا لها(١٤٧).

لكن "جيمس" لا يؤمن بأن خلاص العالم يكمن في نزعة التفاؤل التي سادت الفلسفة الأوروبية ولا في نزعة التشاؤم التي قدمت بواسطة شوبنهور A. Schopenhauer (١٧٨٨-١٨٦٠) وآمن بأن العالم ينزع إلى التحسن Meliorism، وأنه باستطاعة الإنسان أن يساعد على تحسينه(١٤٨)، ومن ثم استخدم "جيمس" فكرة الإله

المتناهي في إحلال مذهب التحسن محل مذهب التفاؤل من جهة، ومذهب التشاؤم من جهة أخرى، إن العالم يصبح بالنسبة للفيلسوف الذي يؤمن بالتحسن أفضل وأحسن بالضرورة، ولا يكون بالضرورة شيئًا: إنه يمكن أن يصبح أفضل وأحسن -إن جاز التعبير- إذا تعاون الإنسان بحرية مع الإله المتناهي في جعل العالم أفضل وأحسن، وبمعنى آخر المستقبل ليس محددًا بصورة لا مناص منها، إما لما هو أفضل أو لما هو أسوأ، وليس محددًا عن طريق الإله، إن هناك مجالاً في الكون للجدة أو الإبداع Novelty وللمجهود البشري دور إيجابي في تأسيس نظام أخلاقي(١٤٩).

لكن السؤال المطروح هل يمكن الخلاص من التشاؤم الموجود في العالم؟

يذهب "جيمس" إلى أن الخلاص من التشاؤم ليس بالأمر اليسير، وهو ما أثبتته الدراسات الإنسانية على نحو كاف، فهذه الصعوبة لا يمكن التغلب عليها في حالة إدراك أن هناك مبدأ واحد تسير الأمور على شاكلته، وأن هذا المبدأ هو الكمال المطلق الذي يتفق ونظرتنا اليومية لحوادث الحياة، وبالتالي يثير المتشائم مجموعة من الأسئلة: إذا كان الكمال هو المبدأ فكيف وجد اللاكمال أو النقصان؟ وإذا كان الإله خيرًا فكيف خلق الشر، وإذا كان لم يخلقه فكيف سمح بوجوده؟ وإذا كانت خيرية الإله ووحدته، وقوته تبقى غير مماري فيها، فلابد أن نفهم الشر على أنه ظواهر فحسب، ولابد أن نفهم الشيطان على أنه كذلك أيضًا، ويظهر أن خير الطرق لعملية التطهير هذه، ولجعل الشر يبدو أقل شرًا هو طريق التجربة الذاتية(١٥٠).

إذا كنا نتحدث عن الخلاص من الشر في العالم فإن السؤال المطروح هل هناك علاقة في رأى "جيمس" بين الشر، والخطيئة الأصلية الواردة في الكتاب المقدس؟

رفض "جيمس" فكرة الخطيئة الأصلية في اليهودية والمسيحية والتي يترتب عليها الشر في العالم وعبر عن ذلك قائلاً "إننا عندما نسلم بأن الشر هو العنصر الأساسي الموجود في العالم، وهو المفسر لحياتنا فإننا نثقل أنفسنا باستمرار بصعوبات تثبت أنها بالغة أو جسيمة في فلسفة الدين(١٥١).

كذلك فقد هاجم "جيمس" بقوة مفهوم "الثيوديسيا"(*). Theodicy "العدل الإلهي" – عند "ليبنتز G.W. Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) في كتابيه "البراجماتية" و"عالم متعدد"، ورآها نوعا من السطحية، وذهب إلى أن الذي أوقع ليبنتز" في هذه السطحية أنه حاول أن يبرر فيها العلاقة بين الله والإنسان فاعتقد أن الشر يبدو وكأنه يكاد يكون لا شيء إذا قورن بالخير، وتناسي " ليبينتز " أن عدد الأشقياء في الأرض يفوق بلا حد عدد الناجين الذين كتب لهم الخلاص(١٥٢). ويضيف "جيمس" أن " ليبينتز" صور الإله – في الثيوديسيا– كما لو كان محكومًا بمجموعة معينة من الأسباب القائمة في الأشياء تجعل بعضها مناقضًا منطقيًّا، وبعضها لا خير فيها، ورأى " ليبينتز" أن الله قد نظر في كل العوالم المسبقة التي يمكن أن يخلقها ثم اختار عالمنا الفعلي بفعل أطلق عليه " ليبينتز" إرادته المسبقة، وذلك باعتباره أفضل العوالم الذي يوجد به أقل قدر من التعاسة والشر(١٥٣).

انتقد "جيمس" إله الزهد القائم على الاعتقاد بأن في الإنسان عنصر الشر، وأنه ينبغي التغلب عليه، وذلك بإماتة الجسد وتعذيبه ورأى أن الإله الذي يستطيب تعذيب الناس في خلوات، ويرضى عمن يرهق نفسه في سلسلة عنيفة من العبادات إله ليس فيه منزع للخير(١٥٤).

السؤال المطروح، كيف يمكن حل مشكلة الشر عند "جيمس"؟

إن الشر عند "جيمس" ليس ثابتًا، ويمكن حل مشكلة الشر من وجهة نظره إذا سمحنا للعالم أن يمتلك وجودًا ذات أصول تعددية بصورة مفضلة عن مطلق واحدي، عندها لن يكون الشر شيئًا جوهريًّا في الوجود(١٥٥).

يؤمن "جيمس" بالإرادة الحرة بالمعنى البراجماتي التي تعني مستحدثات في العالم تعني الحق في توقع المستقبل في أعمق عناصره، وكذلك في مظاهره السطحية، لا يكرر الماضي ولا يقلده، ويرفض "جيمس" الإرادة الحرة وفقًا لاتباع المذهب العقلي، ذلك لأن

(*) الثيوديسيا: هي كلمة مكونة من مقطعين Theos بمعنى إله و Dike بمعنى العدالة، أى أنها تعني العدالة الإلهية، وقد قدم هذا المصطلح لأول مرة على يد ليبينتز لوصف المسائل التي تخص السلطة الإلهية في العالم وعلاقتها بالطبيعة الإنسانية، وتكمن المشكلة في هذا الموضوع في تبرير خيرية الله وعدالته بالنظر إلى ضآلة مشكلة الشر الموجودة في العالم، انظر:

(William L. Reese: Dictionary Of Philosophy And Religion, Humanities Press Inc, New Jersey, U.S.A, 1980, P. 573).

الإرادة الحرة ليس لها معنى ما لم تكن مذهبًا للإعانة والنصرة(١٥٦).

تمثل حرية الإرادة الإنسانية أبلغ رد على مشكلة الشر، فالله قد منح البشر حرية الإرادة أى القدرة على أن يختاروا بأنفسهم ما يريدون القيام به، فإذا لم يكن لدينا إرادة حرة لأصبحنا مثل إنسان آلي Robots ليس لديه أى خيار خاص به، إن هؤلاء الذين يتسمون بحرية الإرادة يرون أن النتيجة الضرورية المترتبة على ذلك هو احتمال قيامنا بفعل الشر، وما ينطبق على الفرد ينطبق على العالم، فهناك مقولة مؤداها أن العالم الذي ينعم فيه البشر بحرية إرادة وتقودهم في بعض الأحيان إلى الشر هو عالم أفضل من عالم يتسم فيه أفعال الشر بالقدرية أو أنها محددة سلفًا، وبالتالي لا نستطيع أن نصف أفعالنا بأنها خيرة من الناحية الأخلاقية(١٥٧).

يقول "جيمس" إن الاعتقاد في حرية الإرادة لا يتناقض في قليل ولا كثير مع الاعتقاد في وجود الإله ما دمتم لا تحصرون عمله في مجرد إصدار أحكام قضائية صارمة(١٥٨).

صفوة القول إن الحلول التي قدمها "جيمس" لمشكلة الشر لم تكن انعكاسات لأفكار فلسفية سابقة بقدر ما كانت غزوا للمجال العملي، فقد رفض الحلول الدوجماطيقية، وهاجمها بقوة، وأخضعها لاعتبارات أخرى، فكانت حلوله شجاعة وفتحت آفاقا جديدة للفكر(١٥٩).

بناء عليه فإن الشر عند "جيمس" ليس له وجود حقيقي بمنأى عن إحساس أو شعور العقل الإنساني به فهو الذي يقدره ويحكم عليه، ومن ثم فهو نسبي متغير من شخص لآخر، كما أن التسليم بوجود إله لا يعني أبدًا انعدام الشر إلى حيز كإحساس أو شعور، فليست هناك جنان على الأرض بل الحياة التي نعيشها تحتمل التعايش مع الضرر والخسارة والمرض وغير ذلك مما نسميها شرورا، والعبرة هنا بقدرة الفرد على مواجهة تلك الأفعال أو الحوادث ليتغلب عليها ويحيلها إلى منفعة أو قيمة خيرة، وقد خالف بذلك معظم معاصريه وإن كان أقرب إلى النزعات التفاؤلية، والرؤى العملية في تقييم الأحداث.

الخاتمة

لم يكن "جيمس" بوجهته العملية البراجماتية النفعية مختلفًا عن معظم الفلاسفة الذين تحدثوا عن الدين، أو قاموا بتحليل الظاهرة الدينية، فقد تأثر في معظم ما جاء به تجاه مفهوم الدين، وظواهره والتجربة الصوفية بالاتجاهات الروحية النفسية التي كان لها السيطرة على العقل والوجدان آنذاك مثل الاتجاه اللاهوتي "سويدنبرج" Swedenborg(١٦٨٨ – ١٧٧٢) و"شارل رينوفييه" وغيرهما.

نظر "جيمس" إلى الدين بوصفه برنامجًا أو نهجًا معينًا للعقل لسلوك أفضل، وأخلاقًا أكثر استقامة، ورفض مثل "كانط" بناء الأخلاق على الدين أو انبثاقها عن النصوص المقدسة.

على الرغم من نزعة "جيمس" التعددية إلا أنه لم ينكر وجهة النظر الروحية التي تبناها كثير من الفلاسفة الذين نظروا إلى العالم نظرة أحادية؛ لأن براجماتيته هي من وجهة نظره مجال واسع يسع البشر جميعًا، لكنه دافع باستمرار في كتاباته عن التعددية في مقابل الحتمية؛ لأن التعددية ترتبط عنده بالإرادة التي انبثقت منها تعددية دينية ارتبطت بتعدد الهة، وحرية فكرية ودينية.

أما إيمانه بوجود إله فلم يكن بمنأى عن مؤثرات القائلين بالدين الطبيعي –مهما حاول التنصل منهم– والثيوصوفية، فقد رفض التصور اللاهوتي المسيحي للإله، واحتج في ذلك بما ورد عن صفات الإله، وطبيعته في الكتب المقدسة تلك التي لم تتفق فيما بينها على صفات إيجابية واحدة للإله، وأبسط الأمثلة على ذلك الخلاف بين اليهودية والمسيحية على ماهية الرب، فاليهودية مثلاً لا تعترف بالتثليث، ولا بربوبية المسيح، كما أن الديانة الابراهيمية قد وصفت الإله بأنه مجرد خالق للكون، ومتحكم فيه بما في ذلك الإنسان الذي تتضاءل إرادته وتنسحب حريته أمام القدر والمشيئة الإلهية، وقد فرق "جيمس" كما أوضحنا بين الوجود الإلهي في تصورات اللاهوتيين، وفكرة الرب في رؤى الفلاسفة، كما أوضحنا أن ذلك الخلاف جعل العقل لا يستطيع تقبل تصور واحد للدين أو الإله يجتمع عليه كل البشر، ومن ثم فالتصور الإلهي عنده مرتبط بالتجلي، أو بالرؤية الفردية الشخصية التي يشعر بها المؤمن في أثناء الصلاة أو ممارسة الاتصال عن طريق المناجاة.

إن وجود الشر عند "جيمس" لا يتعارض مطلقًا مع جود إله، فالعالم ليس خيرًا في ذاته أو العكس، فالشر كما بينا هو رؤية فردية يخضع إلى حكم المعايش للحدث فهو وحده الذي يقيم الحوادث والأفعال بالنسبة له إن كانت خيرة أم شريرة، أما الشر المتمثل في الكوارث الطبيعية، والمجاعات أو الحروب فلا ينبغي الحديث عنها باعتبارها نقمة من الإله أو عقابًا للبشر؛ فهي لازم من لوازم الحياة، وإن كان لا دخل للإنسان فيها لأنها من صنع الإله المحايث للطبيعة، وذلك على العكس من الشرور الأخلاقية التي لا يمكن فصلها عن الإرادة الإنسانية، ولا دخل للإله فيها.

الهوامش:

(1) W. James: The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature, Routledge, Taylor and Francis Group, London And N.Y, 2004, P. 261.
(2) Ibid, P. 8.

(٣) وليم جيمس: العقل والدين، "وهو السفر الثاني من إرادة الاعتقاد"، ترجمة: د محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٦٤، ص ٦٥

(4) W, James: The Varieties Of Religious Experience, Op. Cit, Pp. 27- 29.
(5) Ibid, Pp. 29- 30.

(٦) الفرد نورث وايتهيد: العقيدة تتكون، ترجمة د وليم فرج حنا، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٢٠.

(٧) اريك فروم: الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٤.

(8) W. James: The Varieties Of Religious Experience, Op. Cit, P. 32.
(9) Ibid, P. 46.
(10) Ibid, P. 47.
(11) Niek Brunsveld: The Varieties and The Cognitive Value of Religious Experience, An Essay In: W. James On Religion, ed. by, Henrik Rydenfelt And Sami Pihlstorm, Palgrave Macmillan England, 2013, P. 58.
(12) James O. Pawelski: Perception, Cognition and Volition: The Radical And Integrated Individualism Of William James, Ph.D. in Philosophy, The Pennsylvania State University, U.S.A, 1997, Pp. 142- 143.

(١٣) (')وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص ٢٧، ص ٢٨.

(١٤) نفسه، ص ٦٠.

(15) W. James: The Principles Of Psychology, 2 Vols, Harvard University Press, Cambridge, 1983, P. 913.
(16) George P. Graham: William James And The Affirmation Of God, Ph.D. In Philosophy, School Of Education, Health Nursing An Arts Professions, N.Y University, 1988, P. 197.
(17) Henrik Rydenfelt: Sensitive Truths And Skeptical Doubt, An Essay In William James On Religion, Ed., By Henrik Rydenfelt And Sami Pihlstorm, Palgrave Macmillan, England 2013, P. 130.
(18) Ranford Bambrough: Reason and Faith, an Essay in Religion And Faith, ed., by Martin Warner, Cambridge, 1992, P. 25.
(19) Roger Trigg: Reason And Faith Ii, an Essay in Religion and Philosophy, ed. by, M. Warner, Cambridge, 1992, Pp. 34- 35.
(20) Martin Warner: in His Introduction to Religion and Faith ed., by M. Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, P. 6.

(٢١) وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، ترجمة د محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٢٧، ص١٢٨.

(٢٢) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة د سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧١، ص١٨٨.

(23) Fredrick Mayer: A History of Modern Philosophy, 3rd ed., Eurasia Publishing (P) L.T.D. India, 1987, P. 332.

(٢٤) أميل بوترو: العلم والدين والفلسفة المعاصرة، ترجمة: د احمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٢٥٢ وانظر:

W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 338.

(٢٥) وليم جيمس: العقل والدين، مصدر سابق، ص٢٨.

(٢٦) نفسه، ص ٢٩.

(٢٧) د محمود فهمي زيدان، وليم جيمس، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم ١٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٥١.

(28) William James: Reason and Faith, The Journal of Philosophy Inc., Vol. 24, No. 8, April 14. 1927, Pp. 198- 199.

(29) Michael R. Slater: Pragmatism, Realism and Religion, Journal of Religious Ethics, Vol. 36, No. 4, 2008,. Pp. 668- 670.

(30) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 255.

(31) Ibid, P. 334.

(٣٢) د محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ١٤٣، ١٤٤.

(٣٣) وليم جيمس: إرادة الاعتقاد: مرجع سابق، ص ٧٠، ٧١.

(34) George P. Graham: Op. Cit, P. 112.

(35) William James, The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 9.

(٣٦) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة د/ محمد فتحي الشنيطي، مراجعة د/ ذكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص٣٦.

(٣٧) وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة د محمد علي العريان، تقديم د زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، ١٩٦٥، ص ٧١.

(٣٨) رالف بارتون بيري: أفكار وشخصية وليم جيمس، ترجمة: د محمد علي العريان، تقديم د رمضان بسطاويسي، المركز القومي للترجمة، العدد ٢١٣٠، القاهرة، ٢٠١٣، ص٤٥٤.

(39) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, Pp. 9-10.

(40) F. Schleiermacher: Hermeneutics and criticism and other writings, ed., by Andrew Bowie, Cambridge texts in the history of philosophy, Cambridge university press, N.Y, 1998, pp. 162- 163

(41) Ibid, P. 335, 353, 378- 379. وانظر:

Charlene Hadodock Seigfried : Anti- Dogmatism as a Defense of Religious Belief: an Essay in W. James On Religion, ed. by, Henrik Rudefelt and Sami Pihlstrom, Palgrave Macmillan, N.Y 2013, P. 48.

(٤٢) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة: مرجع سابق، ص ١٨٩.

(43) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 281.

(٤٤) د/ محمد عثمان الخشت: الاعتقاد بين الإرادة والبرهان عند وليم جيمس، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة للدراسات والعلوم الاجتماعية، المجلد ٦١، العدد ٤، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٤٤٣.

(٤٥) اميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص٢٦٧.

(٤٦) جوزيا رويس: مصادر البصيرة الدينية، ترجمة د أحمد الأنصاري، مراجعة د حسن حنفي، المشروع القومي للترجمة رقم (١٠٢٣)، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٣١.

(٤٧) د/ زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج١، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٥، ص٤٦.

(48) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 27.

(٤٩) د/ زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص ٤٧، ٤٨.

(50) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 66.

(51) W. James: Reason and Faith, Op. Cit, P. 201.
(52) William Joseph Cavin: William James and Reinstatement af The Vague, Temple University, Philadelphia, 1992, P. 54.
(53) W. James: The Varieties af Religious Experience, Op. Cit, P. 156.
(54) Richard Rorty: Some Inconsistences In James Varieties, an Essay In W. James and Science of Religions, Columbia University Press, N.Y., 2004, P. 91.

(٥٥) أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، ط٢، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٥، ص١٤٣.

وانظر:

W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 16.
(56) Jerome Bruner: James Varieties and The New Constructivism, an Essay in W. James and Science Of Religions, ed. By Wayne Porudfoot, Columbia University Press, N.Y, 2004, P. 77.
(57) Chad Meister: Introducing Philosophy of Religion, Routledge, Taylor and Francis Group, London and N.Y, 2009, Pp. 170- 171.
(58) James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 357.
(59) Ibid, Pp. 358- 359.
(60) Ibid, P. 358.

وانظر:

David Pauslen: The God of Abraham, Isaac and W. James, The Journal Of Speculative Philosophy, Vol. 13, No. 2, Penselvania State University Press, 1999, P. 123

(٦١) جوزيا رويس: مرجع سابق، ص ٥٣.

(62) James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 294, P. 313.
(63) Ibid, Pp. 315- 323.
(64) Ibid, P. 378.
(65) Jerome L, Gellmann: Mysticism and Religious Experience: an Essay in The Oxford Hand Book of Philosophy of Religion, ed. by, William Wainwright, Oxford University Press, Inc, 2005, P. 143.

(٦٦) د/ محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ١٧٠، ص١٧٢.

(٦٧) رالف بارتون بيري: مرجع سابق، ص ٤٤٨.

(68) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 55.

(٦٩) رالف بارتون بيري: مرجع سابق، ص ٣٥٣.

(٧٠) نفسه، ص ١٧١.

(٧١) نفسه، ص ٢٨٥.

(72) Millard Erickson: Christian Theology, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1985, P. 43.
(73) Richard Rorty: Op. Cit, P. 89.
(74) Wayne Proudfoot: Pragmatism and Unseen Order in Varieties, an Essay In W. James and a Science of Religions, ed. By Wayne Proudfoot, Columbia University Press, N.Y, 2004, Pp. 32- 33.
(75) Vera Yuen: a Comparison Of W. James and Nietzsche on Consciousness and Will, Master In Philosophy, Simon Frazer University, Burnaby Canada, 2013, Pp. 1-2.
(76) Ibid, P. 17.

(٧٧) رالف بارتون بيري: مرجع سابق، ص ٢٨٤، ص ٢٨٥.

(٧٨) وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٧٩) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص٣، ص٤.

(80) Chad Meister: Op. Cit, P. 157.

(٨١) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص١١٢.

(٨٢) وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، مرجع سابق، ص ١٣٧، ١٣٨.

(٨٣) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص ٧.

(84) Nigel Warburton: Philosophy: The Basics, 2nd Ed., Routledge, London, 1995, Pp. 30- 31.

(٨٥) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص٨- ص١٣.

(86) Chad Meister: Op. Cit, Pp. 158- 159.
(87) Jeffery Jordan: Pascal Wagers and James's Will to Believe, an Essay in The Oxford Hand Book of Philosophy of Religion, ed., by William Wain Wright, Oxford University Press Inc. N.Y, 2005, P. 180.
(88) Ibid, P. 169.
(89) George P. Graham: Op. Cit, P. 41.
(90) William James: The Vareities of Religious Experience, Op. Cit, P. 153.

(٩١) وليم جيمس: البراجماتية، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٩٢) نفسه، ص ٣٤٨.

(٩٣) نفسه، ص ١٣٣، ص ١٣٤.

(٩٤) نفسه، ص ٣٤٧، ص ٣٤٨.

(95) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit. Pp. 398- 399.
(96) Joseph L. Blau: Men and Movements in American Philosophy, Prentice Hall Inc., N.Y, 1953, P. 258.

(٩٧) وليم جيمس: عالم متعدد، ترجمة وتقديم د/ أحمد الأنصاري، مراجعة د/ حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، العدد ١٣٩٧، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٧٧.

(98) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit. P. 47.
(99) Ibid, P. 342.
(100) David Paulsen: Op. Cit, P. 114.

(١٠١) وليم جيمس: عالم متعدد، مرجع سابق، ص ٦٧.

(١٠٢) نفسه.

(103) David Paulsen: Op. Cit, Pp. 114- 117.
(104) Ibid, P. 119.

(١٠٥) د زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص٥٢.

(١٠٦) نفسه، ص ٥٢، ص٥٣.

(107) David Paulsen: Op. Cit, P. 129.
(108) Ibid, Pp. 130- 131.
(109) John Atchley: The Speculative Nature Of Belief In God: An Epistemological Realistic Account Of Religious Faith, Drawn From Aquinas, Kant And James, Master Of Arts In Philosophy, The Faculty Of The Graduate School, Gonzaga University, U.S.A, 1983, P. 86.
(110) Charles A. Nash: The Origin Of Pragmatism In W. James Master Thesis In Philosophy, Loyola University, Chicago, 1947, P. 89.
(111) W. James: The Varieties Of Religious Experience, Op. Cit. P. 338.

(١١٢) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص ٨٥.

(١١٣) د محمود فهمي زيدان، وليم جيمس: مرجع سابق، ص ١٧٧، ص ١٧٨.

(114) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit. Pp. 344- 346.
وانظر: د محمود فهمي زيدان، مرجع سابق، ص ١٤٥، ص١٤٧.

(١١٥) وليم جيمس: عالم متعدد، مرجع سابق، ص٢٥.

(116) David Paulsen: Op.Cit, P. 123.

(١١٧) وليم جيمس: عالم متعدد، مرجع سابق، ص٧٣.

(118) Albury Castell, Donald Brochert and Arthur Zucker: an Introduction to Modern Philosophy Sixth, ed., Macmillan Publishing Company Inc. London, 1994, P. 224.

(١١٩) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص١٠١، ص ١٠٢.

(120) Arthur Peterson: Uncertainty and God: A Jamesian Pragmatist Approach to Uncertainty and Ignorance in Science and Religion, Zygon, Vol. 49, No. 4, December, 2014, P. 818.

(121) Andrew J. Reck: Recent American Philosophy, Pantheon Books, a Division House, N.Y, 1964, Pp. 45- 47.

(١٢٢) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، ١٩٧٣، ص٤٢٤، ص٤٢٥.

(١٢٣) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص٨٦.

(١٢٤) وليم جيمس: البراجماتية، مرجع سابق، ص١٣٧.

(١٢٥) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مرجع سابق، ص١٠٢.

(١٢٦) د/ محمد عثمان الخشت: مرجع سابق، ص٤٤٨.

(127) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, Pp, 341- 342.

(128) Ellen Flanagan Mc Gee: An American Approach To The Problem Of Evil "A Study Of The History Its Development and its Articulation as a Philosopher by W. James, Ph.D, in Philosophy, Fordham University, N.Y, 1969, P. 97.

(١٢٩) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص١٢٦.

وانظر: Ellen Flanagan: Op. Cit, P. 21.

(130) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 74.

(١٣١) وليم جيمس: البراجماتية، مرجع سابق، ص١٧٤.

(132) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 74.

(133) Charlene Haddock Siegfried: Op. Cit, P. 50.

(١٣٤) وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، مرجع سابق، ص١٢٣.

(١٣٥) د/ محمد فتحي الشنيطي: وليم جيمس، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٨٥.

(١٣٦) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص١٢٨.

(١٣٧) جوزيا رويس: مرجع سابق، ص ١٦٨.

(138) Samuel David Hughes: The problem of Evil as Discussed in the Gifford Lectures from 1889-1986, PHD in Philosophy, Faculty of Baylor university, Waco, Texas, 1989 , P. 40.

(139) Nigel Warburton: Op. Cit, P.22.

(140) W. James: The Varieties Of Religious Experience, Op. Cit, Pp. 73- 76.

(141) Ibid, P. 88.

(142) W. James: The Varieties Of Religious Experience, Op. Cit, Pp. 103-104.

(143) Ibid, Pp. 103- 104.

(144) Ibid, P. 132.

(١٤٥) اميل بوترو: مرجع سابق، ص٢٤٥.

(146) W. James: The Varieties Of Religious Experience, Op. Cit, P. 70.

(١٤٧) وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، مرجع سابق، ص ١٠٩ – ١١٧

(148) Doris Olin: W. James, Pragmatism In Focus, Routledge, London, 1992, P. 136.

(١٤٩) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن من بنتام إلى رسل، ترجمة د محمود سيد أحمد،

مراجعة وتقديم/ إمام عبد الفتاح إمام، المركز القـومي للترجمـة، عـدد ١٣٣٠، القـاهرة، ٢٠٠٩، ص٤٩٥، ص٤٩٦.

(150) W. James: The will to Believe and other essays in popular philosophy, Longmans Green, and Co. N.Y. 1919, pp. 166-167.

(151) W. James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit.p. 106.

وانظر: وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص١٣٠.

(١٥٢) وليم جيمس: البراجماتية، مرجع سابق، ص ٣٩، ص٤٠.

(١٥٣) وليم جيمس: عالم متعدد، مرجع سابق، ص٧٠.

(١٥٤) د محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ١٦٢، ص ١٦٣.

(155) Samuel David Hughes: Op. Cit, P. 41.

(١٥٦) وليم جيمس: البراجماتية، مرجع سابق، ص ١٤٩، ص١٥١.

(157) Nigel Warburton: Op. Cit, P. 23.

(١٥٨) وليم جيمس: العقل والدين، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(159) Ellen Flanagan McGee: Op. Cit, P. 97.

أهم مصادر ومراجع البحث

أولاً: المصادر:

أ- مؤلفات "وليم جيمس" المترجمة من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية مرتبة أبجديًا:

جيمس وليم: إرادة الاعتقاد، ترجمة: د. محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦.

ـــــــــــ: البراجماتية، ترجمة: د. محمد علي العريان، تقديم د زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، ١٩٦٥.

ـــــــــــ: العقل والدين، "وهو السفر الثاني من إرادة الاعتقاد"، ترجمة: د. محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩.

ـــــــــــ: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، مراجعة د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، د.ت.

ـــــــــــ: عالم متعدد، ترجمة: د. أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣.

ـــــــــــ: معنى الحقيقة، ترجمة: د. أحمد الأنصاري، مراجعة: د. حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، العدد ١١٦٦، القاهرة، ٢٠٠٨.

ب- المصادر الإنجليزية مرتبة أبجديًا:

James (William): Reason and faith, the journal of philosophy inc., Vol. 24, No. 8, April 14. 1927.

__________: The Principles of Psychology, 2 vols, Harvard university press, Cambridge, 1983.

______________________: The Varieties of Religious Experience, A study in Human nature, Routledge, Taylor and Francis Group, London and N.Y, 2004.

________: The will to Believe and other Essays in popular philosophy, Longmans Green and Co, N.Y, 1919.

ثانيا: مؤلفات عن "وليم جيمس" باللغة الإنجليزية:

أ- كتب عن "وليم جيمس":

Atchley (John): The speculative Nature of belief in God: An epistemological realistic account of religious faith, Drawn from Aquinas, Kant and James, Master of Arts in philosophy, the faculty of the Graduate school, Gonzaga university, U.S.A, 1983.

Blau (Joseph L).: Men and Movements in American philosophy, prentice Hall Inc., N.Y, 1953.

Bruner (Jerome): James Varieties and the New Constructivism, An Essay in W. James and science of religions, ed. By: Wayne Porudfoot, Columbia university press, N.Y, 2004.

Brunsveld (Niek): The Varieties and the cognitive value of religious experience, An Essay in: W. James on religion, ed. By, Henrik Rydenfelt and Sami pihlstorm, Palgrave Macmillan England, 2013.

Cavin (William Joseph): William James and Reinstatement of the vague, temple university, Philadelphia, 1992.

Gellmann (Jerome L): Mysticism and Religious Experience: An Essay in the Oxford Hand book of philosophy of religion, ed. By: William wainwright, Oxford University press, Inc. 2005.

Jordan (Jeffery): Pascal Wagers and James's will to believe, an essay in the Oxford Hand Book of philosophy of religion, ed., by: William wain wright, Oxford University press Inc. N.Y, 2005.

Olin (Doris): W. James, Pragmatism in focus, Routledge, London, 1992.

Proudfoot (Wayne): Pragmatism and unseen order in varieties, An Essay in W. James and a science of religions, ed. By: Wayne proudfoot, Columbia university press, N.Y. 2004.

Reck (Andrew J): Recent American philosophy, pantheon Books, A division House, N.Y. 1946, pp.

Rydenfelt (Henrik): Sensitive Truths and skeptical doubt, An Essay in William James on Religion, ed. By: Henrik Rydenfelt and Sami Pihlstrom, Palgrave Macmillan, England 2013.

Rorty (Richard): Some inconsistences in James varieties, An Essay in W.

James and science of Religions, Columbia University press, N.Y. 2004.

Seigfried (Charlene Hadodock): Anti- Dogmatism as a defense of religious Belief: An Essay in W. James on religion, ed. By: Henrik Rydenfelt and Sami Pihlstrom, Palgrave Macmillan, N.Y. 2013.

ب- دراسات ومقالات عن "وليم جيمس":

Graham (George P): William James and the Affirmation of God, PhD in philosophy, school of education, Health nursing an Arts professions, N.Y. University, 1988.

Hughes (Samuel David): The problem of Evil as Discussed in the Gifford Lectures from 1889-1986, PhD in Philosophy, Faculty of Baylor university, Waco, Texas, 1989.

MCGee (Ellen Flanagan): An American Approach to the problem of Evil "A study of the history its development and its articulation as a philosopher by W. James, PhD in philosophy, Fordham University, N.Y. 1969.

Nash (Charles A): The Origin of pragmatism in W. James, Master thesis in philosophy, Loyola University, Chicago, 1947.

Pauslen (David): the God of Abraham, Isaac and W. James, the Journal of speculative philosophy, Vol. 13, No. 2, Pennsylvania state university press, 1999. pp. 114-146.

Pawelski (James O): Perception cognition and volition: the radical and integrated individualism of William James, PhD in philosophy, the Pennsylvania state university, U.S.A, 1997.

Peterson (Arthur): Uncertainty and God: A Jamesian pragmatist approach to uncertainty and ignorance in science and religion, Zygon, Vol. 49, No. 4, December, 2014, p. 808-828.

Slater (Michael R): Pragmatism, realism and Religion, Journal of religious Ethics, Vol. 36, No. 4, 2008, pp. 653-681.

Yuen (Vera): A comparison of W. James and Nietzsche on consciousness and will, Master in philosophy, Simon Frazer university, Burnaby Canada, 2013.

ثالثا: مراجع متخصصة ذات صلة وثيقة بالموضوع:

Bambrough (Ranford): Reason and Faith, An Essay in Religion and faith, ed. By: Martin Warner, Cambridge, 1992.

Castell (Albury), Brochert, (Donald) and Zucker (Arthur): An introduction to modern philosophy sixth, ed. Macmillan publishing company Inc. London, 1994.

Erickson (Millard): Christian Theology, Baker Book House, Grand

Rapids, Michigan, 1985.
Mayer (Fredrick): A history of modern philosophy, 3rd ed., Eurasia publishing (P) Ltd. India, 1987.
Meister (Chad): introducing Philosophy of Religion, Routledge, Taylor and Francis Group, London and N.Y. 2009.
Schleiermacher (F): Hermeneutics and criticism and other writings, ed. By: Andrew Bowie, Cambridge texts in the history of philosophy, Cambridge University press, N.Y. 1998.
Trigg (Roger): Reason and faith II, An Essay in religion and philosophy, ed. By: M. Warner, Cambridge, 1992.
Warburton (Nigel): philosophy: the Basics, 2nd ed., Routledge, London, 1995.
Warner (Martin): in his introduction to Religion and faith ed. By: M. Warner, Cambridge University press, Cambridge, 1992.

رابعًا: المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

إبراهيم (د/ زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج١، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٥.
الخشت (د/ محمد عثمان): الاعتقاد بين الإرادة والبرهان عند وليم جيمس، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة للدراسات والعلوم الاجتماعية، المجلد ٦١، العدد ٤، القاهرة، ٢٠٠١. ص.ص. ٤٢٥:٤٦٦.
الشنيطي: (د/ محمد فتحي)، وليم جيمس، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٧.
برجسون (هنري): منبعا الأخلاق والدين،ـ ترجمة: د. سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧١.
بوترو (اميل): العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: د. احمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.
بيري (رالف بارتون): أفكار وشخصية وليم جيمس، ترجمة: د. محمد علي العريان، تقديم: د. رمضان بسطاويسي، المركز القومي للترجمة، العدد ٢١٣٠، القاهرة، ٢٠١٣.
رويس (جوزيا): مصادر البصيرة الدينية، ترجمة: د. أحمد الأنصاري، وحققه: د. حسن حنفي، المشروع القومي للترجمة رقم ١٠٢٣، القاهرة، ٢٠٠٧.
زيدان (محمود فهمي): وليم جيمس، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم ١٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨.

صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ط٢، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٥.

فروم (اريك): الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٧.

كوبلستون (فردريك): تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن من بنتام إلى رسل، ترجمة: د. محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

كولينز (جيمس): الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، ١٩٧٣.

وايتهيد (الفرد نورث): العقيدة تتكون، ترجمة: د. وليم فرج حنا، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥.

خامساً: المعاجم والموسوعات الأجنبية:

Reese (William L): Dictionary of philosophy and Religion, Humanities press Inc., New Jersey, USA, 1980.